KATOLIČKO MORALNO BOGOSLOVLJE

IZDAJE Dr. ANDRIJA ŽIVKOVIĆ REDOVNI PROFESOR ZA MORALNO BOGOSLOVLJE
NA BOGOSLOVSKOM FAKULTETU ZAGREBAČKOG SVEUČILIŠTA

I. SVEZAK:

OPĆI DIO:

OSNOVNO MORALNO BOGOSLOVLJE

OSNOVNO MORALNO BOGOSLOVLJE

NAPISAO

Msgr. ANDRIJA ŽIVKOVIĆ

DOKTOR FILOZOFIJE I TEOLOGIJE

REDOVNI SVEUČILIŠNI PROFESOR U ZAGREBU

„Theologiae studia . . . professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant."

Kan. 1366. § 2. C. Z.

ZAGREB 1938

TISAK „TIPOGRAFIJE" D. D. U ZAGREBU

ORDINARIATUS DIOECESIS DIACOVENSIS

Nr. 140/1938.

Nihil obstat

Dr. Herman Franciscus, m. p.
censor

Imprimatur

Datum Diacovae, die 17. junii 1938.

Dr. Antonius Akšamović, m. p.
episcopus

PREDGOVOR

Proteklo je više od po vijeka otkako je veliki biskup J. J. Strossmayer osnovao hrvatsko narodno sveučilište u Zagrebu. Na bogoslovskom fakultetu su nastavnici kroz sve to vrijeme, a tako je i dandanas, obrađivali moralno bogoslovlje na latinskom jeziku, davali su pokraj predavanja svojim slušačima u ruke knjige renomiranih autora s ovoga područja, kakovih nikada nije uzmanjkalo. U tomu će, držim, biti razlog da do danas nismo imali ove teološke discipline obrađene na hrvatskom narodnom jeziku. Taj manjak u našoj naučnoj bogoslovskoj knjizi želim ovim svojim trudom popuniti, a iz razloga što ih niže navodim. Što smo od osnutka sveučilišta do danas imali pisano na polju moralnog bogoslovlja, to su osim pojedinačnih monografija samo nekoliko udžbenika za srednje škole i jedna pučka moralka (*). I ako smo malen narod, valja nam izgrađivati svoju kulturnu i naučnu fizionomiju, čak bih rekao: baš zato jer smo malen narod! A pogotovo to vrijedi za ovo polje rada, kad nam pogled u povijest naše bogoslovske knjige pokazuje, da su nas naši stari prije osnutka Strossmayerova sveučilišta u tom poslu zadužili i pokazali nam način i put kako valja izgrađivati narodnu kulturu.

Iza više od desetgodišnjega nastavničkog rada na bogoslovskom fakultetu želja mi je izdati opći i posebni dio M o r a l n o g   b o g o s l o v l j a. U prvom redu kanim pripomoći slušačima bogoslovima na fakultetu: svakomu će od njih olakšati studij knjiga pisana na materinskom jeziku, a pogotovo onima između njih koji nisu svršili klasične gimnazije, pa se kao đaci realnih gimnazija dosta bore s latinskim jezikom. — U drugom redu želim pružiti hrvatskom svećenstvu priručnik gdje će naći sve što zasijeca u struku katoličkog morala: načela izložena i naučno fundirana u općem, a s potrebnim primjenama, izjašnjenjima i crkvenim propisima u posebnom dijelu. Svećeniku je na kojemgod položaju djelovao moralka svakodnevni vademecum. U tu sam svrhu i kod teoretskih izlaganja stavljao na potrebnim mjestima upute za praksu. — Na trećem sam mjestu rada dati u ruke i naobraženim laicima djelo koje će im ne samo sistematski objasniti mnogu potrebnu stvar u moralnim pitanjima sadašnjice, nego će im moći dati i potrebnu argumentaciju za obranu najvećega i

(*) Cvjetko R u b e t i ć : Kratka katolička moralka za preparandije, građanske i više djevojačke škole, Zagreb 1876; Dr. Feliks S u k : Katolička moralka za više razrede srednjih škola, Zagreb 1923[4]; Dr. Mijo S e l e c : Katolička moralka za srednje škole, Zagreb 1934; Dr. Ivo B l a ž e v i ć : Temelji kršćanskog života, Zagreb 1935; U T a l i j a : Etički sistem sv. Augustina, Beograd 1934. Ranije je izašao prijevod djela Dr. Martina K o n r a d a : Katolička moralka za viša učilišta, Zagreb 1864.

najdragocjenijega zaklada što nam ga je Gospodin Isus Krist ostavio: mnogo napadanoga i mnogo iskrivljivanoga katoličkog morala.

Stručnom poznavaocu moralnoga bogoslovlja ne će izbjeći, da sam u izradbi ovoga djela pošao u gdjekojem pitanju drugim putem, nego inače vrsni moraliste naših dana Vermeersch, Noldin, Tillmann i dr. On će lako ustanoviti da sam se pomakao natrag k starim majstorima u bogoslovlju, pred svima k anđeoskom naučitelju, prvaku klasične skolastične teologije sv. Tomi Akvinskomu. Moći će ustanoviti da nisam zanemario modernih tekovina na ovom polju i da sam brižno pazio i bilježio što se u naše vrijeme radi i izgrađuje, ali da se na potanko izvađanje i registrovanje raznih mišljenja nisam već poradi svrhe ovoga djela mogao upuštati više nego što sam doista učinio. Ustanovit će, da su mi argumenti i obrazloženja, izvodi i mišljenje sv. Tome Akvinskoga vredniji i važniji nego izvodi gdjekojega modernog autora. U tom sam poslu nastojao ostati do kraja vjeran pozivima papa Pija X., Benedikta XV. i Pija XI., da se u katoličkim bogoslovskim školama predaje po principima velikog filozofa i teologa klasičnoga skolastičkog vremena, sv. Tome Akvinskoga.

U području moralnoga bogoslovlja vele, da do danas nije ljudsko pero napisalo ljepšega ni iscrpnijega djela nego što je I—II-ae i II—II-ae čitavoga Tominoga bogoslovskog djela (**). Amo se ima pribrojiti i jednako klasično njegovo djelo »Summa contra gentiles«, filozofski branič kršćanske vjere i morala za ono doba. Ako i ne pristanemo uz superlativno izdizanje Tominih djela, priznati valja da su ta djela održala svoju nesmanjenu vrijednost i aktuelnost do današnjega dana, pa će i premašiti naše vrijeme.

Metodički, kako je razumljivo, nisam mogao ići dosljedno za sv. Tomom. Ostavio sam ga kod pitanja gdje je trebalo na kraće, a preglednije povezati materiju. U metodičkom se pogledu valjalo prikloniti vremenu u kojem živimo i tečevinama koje smo s njim baštinili. Sa svim tim sam n. pr. u odsjeku o konačnoj svrsi čovjeka, o vječnom i naravnom moralnom zakonu, o grijehu i dr. išao za njim vjerno. Držim da to ne može biti na štetu nego samo na korist ovomu djelu.

Čitavo sam moralno bogoslovlje podijelio na tri dijela: I Osnovno moralno bogoslovlje (de principiis), II O krepostima uopće a bogoslovskima i kardinalnima napose (de virtutibus), III O zapovijedima Božjim i crkvenim (de praeceptis). Traktat »o krepostima uopće« nisam unio u I. dio, kako se to inače čini redovno i opravdano. Radi bolje povezanosti predmeta po svescima, kako ih uz Božju pomoć namjeravam izdati, vezao sam taj traktat s II. dijelom, gdje je govor o krepostima. I onako se traktat o krepostima obrađuje obično kao posljednji u traktatima općega ili osnovnoga dijela morala.

Ako Bog da zdravlja i života, ostala bi dva sveska imala izaći narednih godina.

U Zagrebu, na Petrovo i Pavlovo godine 1938.

Autor

(**) »Das bis heute unübertroffene Meisterwerk dieser Geistesarbeit ist die Summa theologica des hl. Thomas, deren umfangreichster Teil (pars II.) die Moral behandelt«. Mausbach, Kathol. Moraltheologie I., str. 17; »Što je sv. Toma o habitusu uopće i o pojedinim njegovim vrstama napisao (S. theol. I—II, q. 49—67) ide svakako među najbolje što je ikada ljudska ruka o toj stvari zabilježila. Martin Grabmann jedan od najvrsnijih poznavaoca sredovječne filozofije i teologije ne žaca se ustvrditi (Einführung in die Summa, str. 104), da drugi dio teološke Sume sv. Tome nadmašuje sve sistematske prikaze moralke, koje je proizveo srednji vijek«. Fr. Šanc D. I., Život XV (1934), str. 147; J. Maritain: Anđeoski naučitelj, Zagreb 1936.

Uz ove pohvale neka je odmah ovdje spomenuta i Lacordaireova riječ: S. Thomas est un phare, mais ne doit pas être une borne: svjetionik da, kamen međaš ne! Vidi kritičko-povjesne radnje fra dr. K. Balića: Povjesno proučavanje skolastične teologije i filozofije u naše doba, B S XIII (1935), 401; Značenje povjesnog proučavanja skolastične teologije i filozofije u naše doba, Acta primi congressus, Collectanea franciscana slavica, vol. I. str. 117—136; Sv. Toma Akvinski i drugi naučitelji B S XXV (1937) str. 47; Crkveni autoritet prema tomizmu i drugim katoličkim školama, B S XXVI (1938), 81, 194, 255.

Kratice:

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Roma
ASS	Acta Sanctae Sedis, Roma
BS	Bogoslovska Smotra, Zagreb
CZ	Crkveni zakonik (Codex iuris canonici)
DB	Denzinger-Banwart, Enchiridion symbolorum
DTC	Dictionnaire de theol. cathol.
Eph	Ephemerides theol. lovanienses, Louvain
GBBS	Glasnik bisk. bosansko-srijemske, Đakovo
HR	Hrvatska Revija, Zagreb
JA	Jugoslavenska Akademija, Zagreb: D=djela, G=grada, R=rad, S=starine
KL	Katolički List, Zagreb
LThK	Lexikon für Theol. u. Kirche (Buchberger)
NS	Narodna Starina, Zagreb
NRTh	Nouvelle révue theologique, Louvain
NV	Nastavni Vijesnik, Zagreb
RdJ	Rouët de Journel, Enchiridion patristicum
RMD	Rassegna di morale e diritto, Roma
SZB	Svcslavenski Zbornik
ŠZ	Šišićev Zbornik
VHZA	Vijesnik hrvatskog zemaljskog arhiva, Zagreb
VP	Vrela i Prinosi, Sarajevo

SADRŽAJ

Strana

KNJIGA V: O GRIJESIMA

Strana

UVOD U KATOLIČKO MORALNO BOGOSLOVLJE

Literatura: H. J. Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte, Nördlingen I. (1880) II. (1885) — T. Bouquillon, Theologia moralis fundamentalis[3], Introductio, Brugis 1930 — Adalbert Breznay, Clavis theologiae moralis, Freiburg i. B. 1914 — V. Cathrein, Die Katholische Weltanschauung[6], Freiburg i. B. 1921 — R. Dabrowski, Katolicka nauka moralności w przedstawieniu prawoslawnych teologow rosyjskich, Warszawa 1935 — O. Dittrich, Geschichte der Ethik, 4 sv, Leipzig 1923/33 — Hubertus Gerigk, Alte und neue Aufgaben der Moral, Paderborn 1910 — Martin Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie, Freiburg i. B. 1933 — Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und der Mystik, Bd. I/II, 1926/36 — V. Maksimović, Venac života, sistem moralne filozofije, Beograd 1936 — Joseph Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner[5], Köln 1921 — Franz Meffert, Der hl. Alphons von Liguori, Mainz 1901 — O. Schilling, Apologie der kath. Moral, München 1937 — B. Steidle, Patrologia seu historia literaturae ecclesiasticae, Freiburg i. B. 1937 — J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933 — Fr. Tillmann, Die katholische Sittenlehre, Bd. III., Düsseldorf 1934 — Friedrich Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik, Münster 1931 — T. Živanović, Osnovni problemi etike, Beograd 1935.

*

Fra Mijo Batinić, Djelovanje franjevaca u Bosni i Hercegovini, Zagreb 1881 — D. Bogdanović, Pregled književnosti hrvatske i srpske, I[3], Zagreb 1933 — Fr. Bučar, Bibliografija hrv. protestantske književnosti, SJA (39) — Fr. Fancev, Nekoliko priloga za stariju hrvatsku književnost GJA VIII — Prilozi za reviziju hrvatske književnosti, ŠZ (1929) — Kulturno-literarni rad u Zagrebu za prvih 5 vijekova njegove historije, Zgb 1925 — Vatikanski hrvatski molitvenik i dubrovački psaltir, DJA (31) — Nova poezija splićanina Marka Marulića, RJA 245 (1932) — Hrvatska crkvena prikazanja, NS XI (1932) — Stj. Ivšić, Sredovječna hrvatska glagoljska književnost SZB, 132 — Fra Julijan Jelenić, Kultura i bosanski franjevci, I/1912, II/1915 — Biobibliografija franjevaca Bosne Srebreničke, Zgb 1925 — Ivan Kukuljević, Bibliografija Hrvatska I., Zgb 1860 — Šime Ljubić, Ogledalo književne povijesti jugoslavenske, Rijeka 1864 — Tomo Matić, Hrvatski književnici mletačke Dalmacije, RJA 233 — V. Lozovina, Dalmacija u hrvatskoj književnosti, Zgb 1936 — Ivan Milčetić, Glagoljska bibliografija, SJA 33 — M. Pavić, Književna slika Slavonije u prvoj poli 19. vijeka, GBBS 1889 — P. Pekić, Povijest Hrvata u Vojvodini, Zgb 1930. — R. Strohal, Hrvatska glagoljska knjiga, Zgb 1915 — M. Vanino, Povijest filozofske i teologijske nastave u isusovačkoj akademiji, BS XVII (1929) — Vrela i Prinosi, sv. 1—6, Zagreb.

I. DIO:

§ 1. DEFINICIJA I OSNOVNI POJMOVI

1. — **Što je moralno bogoslovlje.** Moralno je bogoslovlje jedan dio velike i uzvišene bogoslovske nauke koja raspravlja o Bogu, a o čovjeku i stvarima u svijetu ukoliko su s Bogom u vezi. Kad izvjesni dio ove bogoslovske nauke nazivamo moralnim, onda podrazumijevamo: nauku o Bogu ukoliko je On konačna svrha ne samo svega stvorenoga, nego prvenstveno svrha svega ljudskoga djelovanja. Obzirom na to da je Gospod Bog točno odredio svrhu kad je čovjeka stvorio, svi se ljudski čini imaju odvijati tako, da čovjek po njima stigne na određenu metu i da se konačno smiri u Gospodu. Dio bogoslovske nauke što raspravlja kojim će i kakovim djelovanjem čovjek dospjeti do svoje konačne svrhe, zove se moralnim bogoslovljem.

Što se tiče naziva »moralno« bogoslovlje, valja znati ovo: riječ moral je latinskoga porijekla (moralis, moralitas); upotrebljena je da označi ono što u grčkom jeziku izražava riječ ἦθος dakle: jedno duševno stanje čovjeka koji živi i radi slobodno, uvijek u nekom stalnom, sređenom, pažnje i poštovanja vrijednom stavu. Da li je za ovu oznaku baš najbolja latinska riječ moralis, drugo je pitanje. Činjenica je, da je Cicero njom htio baš to označiti i da su je crkveni pisci kasnije u istom smislu upotrebljavali. (1) Druga grčka riječ ἔθος znači ono što latinska mos, a hrvatska običaj, navada, navika; otud »način življenja«, mores: ćudoređe. Nema sumnje da im je isti korijen, a nekada im je valjda bilo i isto značenje. Danas je za tumač pojma moralno, mjerodavan izraz ἦθος a ἔθος ga samo upotpunjuje.

Kad dakle u bogoslovskoj znanosti jedan njezin dio nazivamo moralnim, onda u vezi s Bogom kao objektom te nauke mislimo na: nauku o duševnom stanju (ἦθος), pa dosljedno i o djelovanju (ἔθος) koje čovjeka vodi k Bogu. Odmah nam pada u oči, da se ovdje ne raspravlja o Bogu kao najsavršenijem biću i kao uzročniku svega stvorenoga jer o tomu raspravlja dogmatika. I dok se ondje unapređuje i obogaćuje umstveno naše znanje novim spoznajama (theologia theoretica), ovdje se očituje težnja ljudske prirode, da se ona sjedini s onim, što joj je svrha. Prirodna ta težnja stremi k svome dobru kao svojoj svrsi. Ova će

(1) »Pars moralis, quam graeco vocabulo vocant (Platonici) ἠθικήν ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia, quae agimus...«, Augustin, De civitate Dei, 1. VIII. c. 8, a za njim kasnije skolastici srednjega vijeka; M. T Cicero, De fato c. 1.

dakle nauka ojačati, upotpuniti, unaprediti i usmjeriti k cilju ljudsko djelovanje (theologia practica), jer je ono put, kojim čovjek u životu ide prema svojoj svrsi. Tako nam se moralka pokazuje kao nauka, koja čovjeka stalno i sređeno vodi k cilju. Ona ima karakter norme jer traži i nalaže, za razliku od onih nauka, koje opisuju i tumače.

Pošto mi ovdje govorimo o bogoslovskoj nauci koja ima s jedne strane pred očima Božju objavu, Crkvu i njezine propise, te samoga Gospoda Boga kao konačnu svrhu čovjekovu, a s druge strane slobodnu prirodu ljudsku, slijedi, da moralno bogoslovlje možemo označiti: naukom, koja na osnovu iz objave i razuma sistematski razvijenih pravila, ravna ljudskim djelovanjem i upravlja ga k Bogu kao konačnoj svrsi.

To je bogoslovski moral za razliku od filozofskoga morala, kojemu s pravom pridaju naziv etika.

Kad kažemo bogoslovski moral onda u toj definiciji ističemo formalni objekt ove bogoslovske nauke: ravnanje i upravljanje ljudskoga djelovanja u smislu objave prema Bogu kao natprirodnoj konačnoj svrsi (finis supernaturalis). Tu čovjeka promatramo kao dijete Božje, pozvano na sudjelovanje s Njim u vječnom životu; materijalni objekt moralnoga bogoslovlja, t. j. cjelokupno ljudsko djelovanje što ga ljudi kao slobodna i razumna bića u životu izvode, jest osnovica, materijal toga i takova promatranja. Naprotiv: filozofski moral (etika) vodi računa o t. zv. prirodnoj svrsi (finis naturalis) čovjekovoj, o njemu kao stvoru proizašlom iz Božje ruke, dakle bez obzira na činjenicu, da je taj stvor u ovom redu Providnosti pozvan na život u vječnosti s Bogom. A to je, kako se u dogmatici potanje razvija, ogromna razlika.

Sve što bi čovjek mogao i kojim bi putem mogao postići svoju svrhu kao stvor Božji, a ne kao dijete Božje po milosti, sve on to može spoznati naravnim svojim sposobnostima, s kojima je stvoren. To mu kazuje etika. A što ima i kako ima raditi da postigne natprirodnu svoju svrhu, toga nikada ne bi znao ili barem ne potpuno i iscrpno, da mu Bog toga sâm nije objavio. Taj mu put osvjetljuje moralno bogoslovlje.

2. — Konačna je svrha čovjekova: smirenje njegovo u Bogu ili posjedovanje Boga, rekosmo, natprirodna. Čovjekovo se djelovanje u tom smjeru i prema tome visokome cilju odvija na raznovrsne načine

u životu, ali uvijek pod uplivom natprirodnoga elementa: pomoću milosti, koja omogućuje djelovanje u istom, natprirodnom redu. Sâm po sebi i po svojim ljudskim silama ne bi čovjek bio u stanju da išta pridonese na putu k svojoj natprirodnoj svrsi. Mnogostruke su staze kojima pojedinci k njoj stupaju: jedni brže drugi polakše, jedni na jedan, drugi na drugi način. Pa ako nauku o ravnanju i upravljanju čitavoga toga ljudskoga djelovanja prema konačnoj svrsi nazovemo moralnim bogoslovljem, onda smo uzeli pojam u najširem njegovom opsegu. Onda moralno bogoslovlje obuhvata i ascetiku i mistiku i pastoralno bogoslovlje. Tako se doista u starije doba i uzimalo, pa se ovi pojedinačni dijelovi nisu obradjivali samostalno nego kao dijelovi moralnog bogoslovlja. Medjutim su oni razvojem bogoslovlja uopće a moralnoga napose, postali samostalne naučne grane tako, da moralno bogoslovlje u užem smislu radi samo o ljudskom djelovanju koje je potrebno, da čovjek pojedinac postigne svoju konačnu svrhu; dok ono, što k njoj vodi savršenijim i sigurnijim putem (ascetika i mistika) ili što se odnosi na dužnosti dušobrižnika (pastoral) obrađuju te posebne naučne grane (2).

3. — Odavde se ne smije zaključiti da je moralno bogoslovlje nauka, koja samo ima odmjeriti što se mora i pokazati što se ne smije činiti. Takovo se shvaćanje nalazilo, a možda još i danas nalazi kod nekih nekatolika, valjda jednim dijelom i krivnjom samih katoličkih moralista iz vremena kasnoga skolastičkoga perioda. Prigovarali su, da ono premalo pazi na krepost kao ideal kršćanskoga života već da se samo zadovoljava minimalnim zahtjevom: znanjem, što jest a što nije grijeh, što jest a što nije dužnost.

Takav prigovor nije danas nipošto opravdan, a dobrim dijelom nije opravdan ni za prošla vremena, osim u vremenu pada teološke nauke uopće pa i morala, naročito u 16. vijeku i za vrijeme reformaških borbi po Evropi. U doba velikih skolastičkih učitelja a i kasnije,

(2) Malo dalje ćemo napose istaknuti razliku između moralnoga bogoslovlja i drugih bogoslovskih disciplina. Ovdje spada što Noldin veli za ascetiku: »... si doctrina de perfectione ad moralem trahitur, ascetica vix merebitur nomen scientiae, sed erit magis ars ducendi homines ad perfectionem« (Summa theol. moralis, I. Intr. str. 2). Za pastoral veli Merkelbach: »haec proprie non est scientia, sed practica methodus et ars, qua pastor animarum secundum principia theologiae moralis et asceticae animas sibi creditas ducit ad salutem et perfectionem« (Summa theol. moralis, I. Intr. n. 4).

uvijek je moralno bogoslovlje bilo nauka koja pokazuje put, podiže duh i ravna životom pojedinca prema konačnoj svrsi. Ona toga ne postizava nekim ekskluzivnim metodom, nego dijelom pokazujući prema objavi što je ideal: kako treba kreposno živjeti i raditi (nauka o krepostima: de virtutibus); a dijelom upozoravajući što je zakon i propis (nauka o dužnostima: de officiis), te u čemu ih nije slobodno prestupiti. Ona dakle danas brižno pazi ne samo da pokaže što nije slobodno jer vodi u grijeh, nego i da uputi kojim se putem živi i napreduje onako, kako je to volja Božja.

Prema smislu ovoga tumačenja posve je ispravno možemo nazvati i naukom o kreposnom ljudskom životu ili naukom o kršćanskim krepostima. Isto je tako ispravna definicija: nauka o zakonima i sredstvima, što čovjeka vode do konačne svrhe. Zakone je života i rada dao čovjeku Stvoritelj, to je Njegova sveta volja, izražena u objavi; On mu je označio i sredstva, dakle prokazao put kojim treba poći, da se Njegova volja ispuni. Moralno pak bogoslovlje i nema druge zadaće, nego da nas ravna i upravlja na tom putu.

U povijesti se njegovoj dadu ustanoviti dva glavna smjera u sistematskom izlaganju moralne nauke. Prvi odgovara mišljenju da je moralno bogoslovlje prvenstveno nauka o krepostima, zapravo o kreposnom ljudskom životu što praktički vodi do konačne svrhe. Prema tome su mišljenju izgrađivali moralnu nauku stari skolastični bogoslovi od XII. vijeka dalje. Drugi odgovara shvaćanju da je moralno bogoslovlje nauka o dužnostima, kako nam ih u objavi postavlja Gospod Bog i traži da ih izvršujemo.

Držala se obradba moralnoga bogoslovlja jednoga ili drugoga sistema, imalo je to uvijek svojih dobrih razloga. S jedne strane je metod starih skolastika sa sv. Tomom na čelu išao u prvom redu za teoretskim i sistematskim produbljenjem nauke, ali iznoseći kraj toga i ljepotu moralnoga života kako se očituje u kreposnom življenju vjernika; s druge je strane noviji način obradbe, kako ga je proveo na pr. sv. Alfonz M. de Liguori, vodio brigu u prvom redu o praktičnom kršćanskom životu, kako se razvio i još danas razvija. I taj je sistem obrađivanja uskladio velika načela crpljena iz objave i crkvenih propisa s kršćanskim naukom u puku i njegovim praktičnim vjerskim vježbama.

Prvi način obrađivanja, odlično proveden kod sv. Tome Akvinskoga i usvojen od ostalih sholastika kako franjevačke tako i dominikanske škole, održao se uz neke preinake sve do našega doba. Ni moderni autori ne zaziru od njega, jer je s naučnog gledišta opravdan (Vermeersch, Merkelbach, Schilling i dr.). Ali i drugi

način ima svoju dobru stranu; u skladu je sa shvaćanjem vjernika, pregledan je i praktičan, pa ga i moderni provode osobito nakon sv. Alfonza de Liguori (Mausbach, Bucceroni, A Lejano-A Grizzana, Noldin i dr.).

§ 2. ODNOS MORALNOGA BOGOSLOVLJA PREMA DRUGIM GRANAMA BOGOSLOVSKE NAUKE

1. — **Prema dogmatici.** Iz onoga što smo rekli, da se u moralnom bogoslovlju ne promatra osoba Gospoda Boga ukoliko je u z r o k nego u koliko je s v r h a sviju stvorenih stvari, vidi se glavna razlika između morala i dogmatike. Dogmatika izravno obrađuje B o ž j e biće, Njegova svojstva i djelovanje oko našega spasenja a moralka l j u d s k o n a s t o j a n j e i djelovanje oko postignuća konačne svrhe i vječnoga života. Ove se dvije nauke ne mogu tako odijeliti, da jedna u drugu ne bi zahvatale barem neizravno. Dogmatika iznosi ono što treba spoznati i vjerovati (res fidei), a moralka ono što treba spoznati i u život privesti (res morum). Nema međutim kršćanskoga života bez vjere; prvo (vjera) je zato preče, a drugo (moral) slijedi iza njega. Dogmatika je dakle u tom dijelu osnovica moralnoga bogoslovlja.

No ono zato nije tek skup izvoda iz dogmatike; svoje istine ono kao samostalna nauka crpe neposredno iz Božje objave i crkvenih dokumenata, sistematski ih razvija i izlaže, pa se tako stavlja dogmatici o bok kao potpuno ravnopravna nauka. To nisu dvije nauke specifično različne, niti se one sastaju u pojmu bogoslovlje kao u rodnom pojmu, nego su dva integralna dijela jedne Božanske nauke. Gledišta s kojega obradjuju svoj predmet (formalni objekt) ista su, samo je sâm predmet (materijalni objekt) različan: ondje Božje biće i istine za vjerovanje, ovdje praktična načela i propisi za ljudsko djelovanje u koliko vodi k Bogu. (3)

Mnoga pitanja posve moralne prirode dobivaju svoje pravo svijetlo iz dogmatskih istina o stvorenju, istočnom grijehu, spasenju i milosti. I s ovoga razloga treba dogmatiku staviti na prvo mjesto medju bogoslovskim disciplinama.

U prvo je doba bila dogmatika potpuno sjedinjena s naukom o moralu. Tako je ostalo sve tamo do konca XVI. vijeka. (4) Razlog je na dlanu: objava donosi

(3) T a n q u e r e y: Synopsis theol. moralis et pastoralis I—II[10]. str. 3; V e r m e e r s c h: Theologiae moralis principia, responsa, consilia I., str. 2

(4) Pojedinih traktata de virtutibus, de vitiis, de praeceptis decalogi bilo je i u vrijeme velikih skolastika (S v. T o m a Akvinski: Expositio in duo praecepta

jednako moralne kao i dogmatske istine bez nekoga naročitog sistema; svaka je istina izraz Božje volje, Božji zakon, koji veže u savjesti, dakle jednakog autoriteta i jednake vrijednosti; a Crkva, kad se poziva na svoje pravo kao nepevarljiva učiteljica uvijek naglasuje zajedno res fidei i morum. Kad su odijelili moral od dogmatike zvali su moral praktičnim, a dogmatiku teoretskim bogoslovljem. Ni danas ih nije moguće potpuno odijeliti, jer cio niz pitanja jednako snažno zasijeca u moral i u dogmatiku: o konačnoj svrsi, grijehu, kreposti, zaslužnim djelima i dr.

2. — **Prema pastoralnom bogoslovlju** se odnosi moral kao osnovna nauka prema jednoj svojoj posebnoj grani. Moralka postavlja načela i propise, kojih se s v i ljudi sviju zvanja i stanja imaju držati, da postignu svoju konačnu svrhu, pastoralka se omeđuje na dužnosti d u š o b r i ž n i k a u raznim položajima kao pastira duša, propovjednika i učitelja svojih vjernika, koje vodi k vječnom životu. Do nedavna se ona još nije redovno gojila kao posebna nauka, nego je sačinjavala integralni dio moralke. Od vremena carice Marije Terezije uvedena je ona s reformom naučne osnove u njezinoj državi kao samostalna naučna grana s izrazito praktičnom svrhom. (5)

3. — **Crkveno (kanonsko) i civilno pravo** izlažu svako na svom području zakone, koji vjernike vežu u prvom redu u njihovom vanjskom djelovanju, ali i u savjesti. Povrh toga crkveni zakoni tumače i primjenjuju na jedan određeniji način odredbe prirodnoga zakona, dok civilni uređuju odnose društva i pojedinaca. Potrebno je zato da se moralno bogoslovlje osvrće i na norme jednoga i drugoga prava, te da ih uskladi s općim propisima, koji uređuju ljudsko djelovanje prema svrsi i ravnaju njihovom savješću.

charitatis et decem praecepta; s v. B o n a v e n t u r a: De virtutibus cardinalibus) i njihovih nasljednika (V i l i m d e M e l i t o n a: Summa de virtutibus doctoris irrefragabilis Alexandri de Ales; H e r v a e u s N a t a l i s: De virtutibus moralibus; S v. A n t o n i n: De virtutibus et vitiis capitalibus; J a c. A l m a i n u s: De tribus virtutibus theologicis fide, spe et charitate, de humanis virtutibus et earundem virtutum oppositis i t. d.). Obrađivanje cjelokupnoga moralnoga bogoslovlja kao samostalne discipline uslijedilo je istom pod uplivom reformnoga nastojanja tridentskoga koncila. Prvi su autori: Joannes A z o r: Institutiones morales; H. H e n r i q u e z: Theologiae moralis summa; P. L a y m a n n. Theologia moralis i dr. Vidi: Th. B o u q u i l l o n: Theologia moralis fundamentalis, Brugis 1903[3], str. 121.

(5) »Pastirsko bogoslovlje uči dušobrižnika kako će vršiti svoju zadaću oko spasavanja povjerenih mu duša, da vjeruju i žive po zakonu Kristovu« dr. D. K n i e w a l d: Pastirsko bogoslovlje, sv. I, str. XIV, Zagreb 1930.

Nakon novoga crkvenoga zakonika (Codex juris canonici) lakše je izbjeći ponavljanju jedne te iste materije u moralu i u kanonskom pravu, točnije se može odrediti, što strogo spada na jednu, što na drugu disciplinu. Prije novoga Kodeksa je to bilo vrlo otešćano. No i danas je još u raspravi pitanje: koliko seže moral u pravo i gdje je točna granica izmedju jedne i druge nauke? (6) Ne ulazeći ovdje u detalje naglasujemo, da se pri rješenju toga pitanja ima vazda držati na umu, da moral kao sistem općih načela postavlja norme za opće ljudsko djelovanje bez razlike, dok pravo to čini za jednu specijalnu granu ljudskoga aktiviteta, pa se bez štete po sebe nikada niti može udaljiti, niti smije izdvojiti iz sfere ove normativne nauke.

Uvažavajući napredak ostalih znanosti u naše vrijeme, moralno se bogoslovlje, da bude savršeno i svestrano upotpunjeno, obazire naročito na one koje imaju s njime dodirnih točaka. Na prvom mjestu zaslužuje takav obzir odnos morala:

4. — **prema etici ili filozofskom moralu.** Zaslužuje ga poradi činjenice, što je »moderna etika« zauzela jedan neprijateljski stav prema kršćanskom moralu. I dok filozofi svih modernih struja mnogo govore o etici i načelima pozitivnoga naturalističkog naziranja na život, o kršćanskom moralu oni redovno ne govore ili govore s nepoznavanjem. Zato je ovdje u toj stvari potrebno reći ovo:

Polazeći s gledišta, da je sâm Stvoritelj u ljudsku prirodu usadio osnovna ćudoredna načela (poštuj Boga, čini dobro, kloni se zla i dr), jedna je prirodna etika kako nas iskustvo uči i moguća i potrebna znanost. I zato ljudi nikada nisu živjeli bez etičkih pravila, niti je bilo ljudske zajednice, koja ne bi svojim potomcima predavala s generacije na generaciju izvjesno moralno znanje. Povijest zabluda ljudskoga uma na ovom polju pokazuje, kako su ljudi i u pretkršćansko doba zdravo sudili u mnogim pitanjima morala. Nisu se s toga ni kršćanski filozofi ustručavali uzeti od Platona, Aristotela, od stoika i dr. po koje zdravo zrno, da oslanjajući se na objavu i Crkvu stvore jedan sistem, koji je imao svoju vrijednost za praktični život.

(6) Na internacionalnom kongresu pravnika u Rimu (1934) formulirano je za obradbu to pitanje ovako: Quaenam relatio et quinam limites definiendi sint post Codicem promulgatum inter scholam iuris canonici et theologiae moralis in facultatibus theologicis et in cursibus seminaristicis? Vidi: Eph. br. 1/1935.

Kasnije su razni uplivi izvana te najraznovrsnije filozofske struje razorile zgradu prirodne etike upravo do temelja. Filozofija novijega doba nije poštivala prirode, pa je u materijalističkom sistemu došla na polju morala do nihilizma i ateizma, dakle do stanja, gdje je svaki moral nemoguć. Ono pak što je pozitivizam iznosio i branio, oslanjajući se samo na činjenice, rasplinulo se u jednom relativizmu i izgubilo veće značenje, jer ni skrajnji individualizam ni skepticizam ne pružaju sigurnoga oslona za jednu normativnu nauku. Na tom su se putu moderni našli ispod starih... Tek u najnovije vrijeme bilježimo kod njih jedno gibanje natrag, a u stvari jedan pokret naprijed, nema sumnje, pod uplivom novoskolastičke filozofije naših dana.

Etika zaostaje za moralom zbog mnogih razloga. Iznio ih je donekle Klement Aleksandrijski (Strom. I, 20) kad je rekao, da je od svake filozofije objava jača s razloga, što je na njezinoj strani: bolja spoznaja, veća sigurnost i Božji autoritet. Napose to možemo primijeniti za bogoslovski moral u poredbi s filozofskim:

a) Etici je izvor samo ljudski um; moralu u prvom redu Božja objava i tradicija, a u drugom razum, prosvijetljen kršćanskim vjerovanjem.

b) Etika razvija načela o prirodnoj svrsi i zadaći čovjeka u koliko je stvor Božji kao i druga bića; moral pak ima pred očima čovjekovu natprirodnu svrhu i poziv na vječni život, što ga ima kao dijete Božje po milosti, pa s tim u vezi konkretni život ljudski prema vjeri, uhvanju i ljubavi, svet i pravedan.

c) Etika pretpostavlja, da opstoji prirodna svrha čovjeka u ovom životu; zamišlja čovjeka u prirodnom stanju, onako, kako je proizašao iz ruke Božje, pa ga upravlja tako, kako bi ga valjalo upravljati, kad bi ta prirodna svrha doista i postojala i on bio samo stvorenje Božje, a ne ujedno i dijete Božje, pozvano k natprirodnom životu. Moral naprotiv uzima stanje čovjeka, kakovo uistinu jest: u ovom redu Providnosti nema on prirodne, nego natprirodnu svrhu. Čovjek je od prvoga časa pozvan, da jednom zauzme život s Bogom i u Njemu, pa je to jedina njegova i prva svrha, poradi koje živi na svijetu.

d) Prema svrsi su uređena i sredstva na životnom putu čovjekovu: dok etika pruža čisto suho razumsko doumljivanje, bogoslovski moral pruža jednu naročitu stvarnu pomoć u životu svakoga pojedinoga čovjeka. Najprije iznosi natprirodne motive za jedno dobro i plemenito djelovanje: ljubav prema Bogu, nadu na vječni život i strah od kazne za grijeh; zatim primjere svetaca i ugodnika Božjih, a pred svima samoga Krista Gospodina; napokon upućuje na sakramente kao sredstva milosti.

Kad se sve ovo uzme u obzir jasno nam je, zašto se stari veliki umovi u povijesti ljudskoga roda nisu dovinuli nekih istina, koje bi bolje ispunjavale i na više izdizale njihov nazor na svijet i život: nisu imali svijetla odozgor. Jasno nam je, zašto filo-

zofska etika nema stvarnih uspjeha u životu (»etički pokreti«), osim kod rijetkih pojedinaca, i zašto od reda sva takova nastojanja zamiru odmah na početku: nemaju dovoljno autoriteta... Jasno nam je napokon, zašto je naš kulturni, privredni i politički život tako jako skrenuo niz strminu i zašto ga na tom putu u propast nisu u stanju zaustaviti sve lijepe riječi, gesla, pozivi i zaklinjanja mudrih i zabrinutih reformatora (Tolstoj, Ghandi, Wilson, Tagore, Coudenhove-Carleggi i dr.): nemaju snage, jer ne ističu iz izvorâ Božjih.

5. — **Socijologija** se nužno mora naslanjati na moral. Teška pitanja sadašnjice u socijalnom životu, teške krize u pojedinim državama, nesloga i neprijateljstva medju narodima čitavoga svijeta ,zlo što se širi na sve strane i zahvaća sve slojeve, pokazuje da se socijalno pitanje ne da riješiti bez morala, šta više: da se ispravno i temeljito može riješiti jedino po načelima kršćanskog morala. I moralka se toga radi mora staviti u dodir sa socijologijom i svim njezinim granama. Valja joj uzeti u obzir stanje stvari stvoreno razvojem prilika medju narodima, te opća načela morala primijeniti, a gdje treba od početka protegnuti na novostvoreno stanje. Nije uvijek dosta ni sama suha primjena, nego je danas potrebno detaljno ispitivanje, obzirno i s ljubavlju provadjano istraživanje, kako će načela kršćanskoga morala doći do uvaženja u tom burnom i pokolebanom današnjem društvenom životu.

Svoje je napredno gledište i ispravno stanovište iznijela katolička Crkva u klasičnim enciklikama pape Leona XIII. »Rerum novarum« (od 15. V. 1891, ASS, XI 1891) i Pija XI. »Quadragesimo anno« (od 15. V. 1931, AAS, XXII 1931).

6. — **Moralna psihologija.** Ne će pogriješiti tko ustvrdi, da su u tom pogledu katolički moraliste možda nešto premalo pažnje poklanjali svojim izvodima. Ne gledamo mi, istina, u preporodjenoj novoj psihologiji ono što gledaju oni, koji ne poznaju naše stare kršćanske filozofije ni njezinih rezultata u racionalnoj psihologiji. No smatramo ispravnim mišljenje, da se rezultati moralne psihologije imaju u jačoj mjeri osjetiti u moralnom bogoslovlju. Moralna je psihologija dio nauke o duši; ona ispituje što su i kako nastaju ćudoredni čini, te kako se u nama pokazuju. Ona razglaba i istražuje duševni čin u koliko je on svijesni ćudoredni čin; pokazuje kako se javlja ćudoredni zahtjev, kako se pripravlja i razvija, te kako se izvršuje. Teorijski njezin dio objašnjuje uvjete čina, tumači uplive, upozoruje na zapreke

izvanjskog svijeta kod duševnih funkcija; nastavlja ga primijenjena moralna psihologija, kad preko utvrđenih nekih zakona ili normi pokazuje put kako se dolazi do potpuno svijesnoga moralnog čina, kao sredstva što vodi do konačnoga cilja. Ocjena će ljudskog djelovanja samo onda biti točna i bez prigovora, ako budu uvažene sve komponente, koje sačinjavaju potpuni ljudski čin. Otud je lako doći do ispravnoga zaključka o moralnoj odgovornosti pojedinca (7).

7. — **Patologija** pruža moralci neke pojedinosti iz fiziologije. Duševni se naši procesi zbivaju u tijesnoj vezi s tijelom. Psihofizičko područje našeg aktiviteta mora se u moralu uzeti u obzir kako zaslužuje. U tom smo pogledu mnogo uznapredovali. Ipak je jedan kritički osvrt potreban radi krivoga nastojanja materijalistički orijentiranih stručnih lica, koja traže, da se pojedinac iz razloga patološke prirode izuzme od svake moralne odgovornosti i ondje, gdje za to nema dovoljno razloga.

8. — **Religija** je osnovica kršćanskog morala. Moralu je i dogmatici zajedničkim izvorom objava, a ciljem najviše dobro — sâm Bog. Naš je kršćanski moral bitno vezan na religiju; on je sav sazdan na vjeri u Boga i u vječni život, pretpostavlja dakle jednu nužnu vezu (religio) izmedju čovjeka i Boga. Dosljedno: jedan autonomni moral, kako ga zastupa n. pr. Kant u stvari je jedno ljudsko umovanje, manje ili više ispravno, ali nije ono, što zapravo znači pojam moral. Taj autonomni moral nije u stanju ni utvrditi ni pokazati otkud apsolutna obveza u životu pojedinca. Ako pak nema apsolutne obveze niti apsolutne zabrane za neke čine, nema ni jednoga opće obvezatnoga morala, nego ih ima toliko, koliko ima ljudskih volja. Tomu se pak protivi iskustvo pojedinca i povijest čitavoga ljudskog roda.

§ 3. ODNOS PREMA SISTEMU MORALNOGA BOGOSLOVLJA DRUGIH KRŠĆANSKIH ZAJEDNICA

I. Pravoslavnom je moralnom bogoslovlju isti izvor kao i katoličkom: sv. Pismo i Predaja sve do 11. vijeka p. K. Moralne su nam zato istine u glavnom jednake.

Od vremena crkvenoga raskola dovršenog u XI. vijeku nemamo ovoga drugoga vrela zajedničkoga, jer pravoslavni priznaju samo isto-

(7) Dr. Th. Müncker: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1934, str. 7 i sl.

čni dio predaje, koji se razvijao pod uplivom Bizanta, za jedinoga ispravnog nosioca crkvene tradicije. Zapadna je Crkva za njih raskolnička crkva. — Shvatljivo je radi toga, da su odluke nezabludivoga katoličkoga crkvenog naučiteljstva, propisi nastali u razvoju katoličkoga crkvenog života unutra i izvana, crkveno zakonodavstvo i dr. stvorili vremenom izvjesne razlike u sistemu moralnoga naučavanja izmedju katolika i pravoslavnih. Osim toga nisu za njihov bogoslovski moral ostale bez utjecaja nekatoličke teološke škole, osobito protestantske. Sve je to unijelo kod njih u novije doba neke poglede na moralnu zadaću pojedinca i društva, koji se ne podudaraju s pogledima i zahtjevima katoličkoga moralnog bogoslovlja. Ti su izvanjski uplivi oslabili ponešto i oštrinu moralnoga osjećanja, kako ono struji iz moralnih istina, što ih imamo sadržane u zajedničkim izvorima bogoslovske nauke (8).

II. Protestantsko je moralno bogoslovlje još od svojih osnivača i začetnika izgubilo pravu nit, što bi ga imala vezati s objavom i tradicijom. Ono se u nekim stvarima udaljilo od pravoga shvaćanja kršćanskog ćudoređa.

Neispravna im je s temelja nauka o istočnom grijehu i njegovim posljedicama obzirom na sposobnost ljudske prirode; neispravno shvaćanje o vjeri kao jedinom sredstvu spasa bez dobrih djela (»sola fides justificat«); nije ispravno ni učenje o oproštenju grijeha (zapravo o prikrivanju); isto je tako kriv pojam o Crkvi, o crkvenoj predaji, o crkvenom naučiteljstvu, o sakramentima i dr. Izgradnja moralne svijesti i moralne odgovornosti za pojedinca i za društvo na ovakovim pogrješnim osnovima nužno je dovela do slabljenja iskonske Kristove misli o moralnoj obvezi, kako nam je predana u sv. Pismu. To se uostalom u protestantizmu ubrzo zapazilo: kako je došao pod

(8) Razmatrajući glavna pitanja katoličke moralne nauke prema pisanju i pretstavljanju ruskih pravoslavnih bogoslova dolazi dr. R. Dabrowski do zaključka: »Z przedstawienia katolickiej nauki moralnosci przez prawoslawnych teologow rosyjskich niezaprzecznie wynika, ze przypisuja oni jej to, czego ona nigdy nie glosila i nie glosi« (str. 146). Otud je dakako lako razabrati zašto se izvodi pravoslavnoga moralnoga bogoslovlja ne slažu s katoličkim ni ondje, gdje bi se po prirodi stvari morali podudarati. Vidi: Remigjusz Dabrowski: Katolicka nauka moralnosci w przedstawieniu prawoslawnych teologow rosyjskich, Warszawa 1935; Borislav Mihajlović-Lorenac: Vrlina i sreća, Beograd 1926, str. 159, 162; Sava Teodorović: Pravoslavno moralno bogoslovlje[5], Beograd 1921, str. 54, 58; Miloš Anđelković: Moralka ili etika pravoslavne crkve[3], I. opšti deo, II. o hrišćanskim dužnostima, Beograd 1931.

upliv individualističke filozofije, moral je postao stvar čuvstva, ličnoga shvaćanja, subjektivna i relativna vrijednost. Bilo je, a ima i danas nekih trzaja, koji se približuju shvaćanju katoličke Crkve u pitanjima morala, ali u većini vlada u protestantizmu duh moderne filozofske etike, koji se na svim linijama nastoji oprijeti duhu kršćanskog morala.(9)

§ 4. METOD, PODJELA, ZNAČAJ

1. — Naučni metod. Moralno je bogoslovlje jedna praktična znanost: iz objavljenih principa izvodi ono ispravne norme i postavlja čvrste smjernice za ljudsko djelovanje, sustavno ih razrađuje, ali i primjenjuje na konkretne slučajeve iz života. U tom se postupku mogu ustanoviti tri raznovrsna metoda:

a) pozitivni — izvodi moralne istine iz vrela, dokazuje ih i sistematski razvrstava.

b) skolastički — iznosi istine iz izvora, ali ih ne samo dokazuje nego raščinja i razumno osvjetljuje; brani od prigovora i tako učvršćuje; pokazuje njihovu međusobnu unutrašnju povezanost i skladnost s konačnim ciljem; napokon izvodi zaključke, što iz njih slijede.

c) kazuistički — ne vodi računa o sistematskom izlaganju, nego o primjeni načela u praktičnim slučajevima kako se u životu događaju. Raščinja u tu svrhu praktična pitanja i rješava ih prema moralnim zasadama, da se tako konkretno pokaže, što je slobodno, a što se ne može učiniti bez grijeha.

Prvi metod zanemaruje praktičnu primjenu, zato sâm za se nije dostatan; treći zanemaruje ispostavljanje i obrazlaganje moralnih istina i načela, zato je također i manjkav. Skolastični je metod dobar, a postaje vrlo dobrim, ako se upotpuni prvim i trećim. Tako danas doista i postupaju bogoslovi u većini.

T. zv. mistički metod — ima pred očima stupnjeve savršenstva u kreposnom životu. U tu svrhu raspravlja o pojedinim krepostima, raščinja ih i traži u moralnim istinama poticaje da oduševi i zanese za visokim stupnjem požrtvovnosti, odricanja i savršenstva. Kako je to zadaća posebne discipline, ascetike, s pravom se ovaj metod ne broji kao poseban metod u moralnom bogoslovlju.

(9) J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, Köln 1921, str. 126; Katholische Moraltheologie I.[6], str. 8; Müller-Seipel-Ujčić, Theologia moralis (1923) I.[10], str. 41—46.

Kazuistički je metod nekada bio dosta ozloglašen. (10) Ako je nekada i bilo možda razloga za prigovore zbog jednostranoga pretjerivanja, ne smije se u ovome metodu napustiti ono, što je zdravo i za početnike kod studija morala vrlo važno: vježba u primjeni moralnih načela na konkretne životne prilike. Razumna primjena načela u praksi — velika je stvar. Mnogi se varaju, kad misle, da je mogu steći bez vježbanja. Zato ni moderni bogoslovi ne napuštaju posve ovoga metoda.

2.— **Podjela moralnoga bogoslovlja.** Po prirodi stvari dijeli se moralno bogoslovlje na dva dijela: opće i posebno.

I. Opće se moralno bogoslovlje zove i o s n o v n o, jer obrađuje bitnost i temelje ćudoreda, te raspravlja o načelima što ravnaju ljudskim djelovanjem uopće, no uvijek pod vidom stremljenja prema konačnoj svrsi.

Amo spadaju traktati:

1) O konačnoj svrsi života i ljudskoga djelovanja
2) O ćudorednom djelovanju: unutrašnjem i izvanjskom
3) O zakonu kao objektivnoj i izvanjskoj moralnoj normi
4) O savjesti kao subjektivnoj i unutrašnjoj moralnoj normi
5) O kreposti kao moralno dobrom djelu
6) O grijehu kao moralno zlom djelu

II. Posebno moralno bogoslovlje izlaže moralne istine, propise i dužnosti što ih čovjek ima napose prema Bogu, prema sebi samome, prema svome bližnjemu. U jednom se svom dijelu naročito zaustavlja na Crkvi kao vidljivoj Božanskoj instituciji. Ovaj se redoslijed pokriva s onim, što nam ga je dao Gospod Bog preko Mojsija u dekalogu: najprije zapovijedi o Bogu kao najvećem dobru, a zatim zapovijedi o čovjeku i dobrima njegovoga života. Tako se posebno moralno bogoslovlje dijeli na tri glavna odsjeka i obuhvata:

A) I s t i n e o B o g u i d u ž n o s t i p r e m a N j e m u :
1) Bogoslovske kreposti: vjera, uhvanje, ljubav
2) Poštovanje Boga, iskazivanje časti Bogu (I., II. i III. zapovijed).

B) N a č e l n e o b v e z e i d u ž n o s t i p r e m a č o v j e k u:
1) Red u obiteljskom i društvenom životu (IV. zapovijed)
2) Poštovanje tjelesnoga života (V. zapovijed)
3) Uređenje spolnoga života (VI. i IX. zapovijed)
4) Pravni poredak u zemaljskim stvarima (VII. i X. zapovijed)
5) Dobra višega reda: istina, čast, i sl. (VIII. zapovijed)

Uzimajući jedan naročiti obzir na Crkvu kao čuvaricu vjerskog zaklada i moralne nauke, nadovezujemo kao poseban dio

C) P r o p i s e i d u ž n o s t i p r e m a C r k v i (crkvene zapovijedi)

(10) M a u s b a c h, n dj.: Die Kasuistik und das Leben, str. 81 i sl.

Ovakova se podjela p o k r i v a i s onom koja dijeli moralno bogoslovlje na tri dijela: I. osnovno, II. o zapovijedima, III. o sakramentima. Tek oni, koji ovako dijele svrstavaju pod posebni dio ne samo zapovijedi i dužnosti, nego i pomoćna sredstva za krepostan život i savjesno ispunjavanje dužnosti, što ih daju sakramenti.

Ona se r a z l i k u j e od podjele kakovu su zastupali skolastični bogoslovi (sv. Toma Akvinski i dr.): obradba čitave građe posebnoga moralnog bogoslovlja na osnovu četiriju kardinalnih kreposti. Stara ova podjela potječe iz vremena velikih crkvenih otaca; preuzeli su je skolastici srednjega vijeka, a sačuvala se i u naše vrijeme, kako smo već napomenuli, s razloga što daje priliku za naučno potpuniju obradbu čitave materije. Nova je pak podjela bliža vjerskom životu i shvaćanju kršćanskoga puka; ima svoj razlog u prirodnoj težnji, da se čovjek opredjeljuje prema svrsi i prema predmetu, po kojima onda upravlja i ravna svoje djelovanje. (10a)

3. — **Naučno-bogoslovski značaj.** Moralno se bogoslovlje broji među praktične bogoslovske znanosti. Z n a n o s t j e: jer ima svoj vlastiti predmet, svoje izvore svoj formalni (crkveno naučiteljstvo) i materijalni (sv. Pismo i Predaja) princip, iz kojega izvodi moralne istine s jednom naučnom sigurnošću, a ne hipotetički; ima svoju sistematiku kojom ih izlaže, dokazuje i opravdava; ima svoju logičku koordinaciju i subordinaciju, po kojima ih medjusobno uzročno veže i organički usklađuje.

P r a k t i č n o j e: jer prvenstveno ima u vidu djelovanje pojedinca, a ne samo upoznavanje istina. Za moralni ljudski život nema značenja puko znanje bez primjene, teorija bez prakse. Vjera bez dobrih djela ne znači život, nego smrt (Jak 2, 17).

P r o g r e s i v n o j e: i ako počiva na principima vječnim i stalnim kao što je vječan i stalan Božji bitak, ono se kao znanost razvija i napreduje. N o v e ž i v o t n e p r i l i k e traže nove primjene njezinih istina; n o v e n a u č n e g r a n e otvaraju nove vidike, koje treba uvažavati; n o v i p r o t i v n i c i traže nove metode u radu i obrani morala, kako u teoriji tako i u praksi.

B o g o s l o v s k i je njegov karakter dovoljno označen tim što je ne samo Gospod Bog predmet raspravljanja kao konačna svrha ljudskoga života i djelovanja, nego naročito tim, što je Božja objava osnovni izvor bogoslovskog morala.

(10a) S v. T o m a, S. theol. I—II. q. 73, a. 9; II—II. q. 72, a. 3.

§ 5. VAŽNOST I VRIJEDNOST

1. — Istakli smo, da je dogmatika kao nauka o Bogu, Božjim svojstvima i Njegovom djelovanju u svijetu osnovica moralnog bogoslovlja. Ona je zato prva i najodličnija disciplina u bogoslovskoj nauci; uzvišene su istine o kojima ona raspravlja, a samo Božje biće je njezin materijalni objekt. Njoj najbliža nauka moralka može joj se u izvjesnom smislu i pretpostaviti. U koliko je praktični momenat u našem životu obzirom na naš spas važniji od spekulativnoga, u toliko bi se moglo reći, da moralka za čovjeka ima veću važnost nego dogmatika. Zorno se to dade zapaziti u vjerskom životu širokih slojeva: pojedinac redovno bolje pozna i vrši moralne dužnosti i obveze, nego što pozna dogmatske istine. S praktičnog je gledišta bolje da je tako, nego obratno: zlo je, kad vjernici doduše dobro poznaju dogmatske istine, ali ne žive moralno.

2. — Medjutim bez obzira na to, dužni smo istaći važnost morala ne samo za individualni život nego i za sav društveni život, (socijalni moral), za svaki napredak i pravo blagostanje čovječanstva. U naše se vrijeme pred našim očima ponavlja jedan preokret u životu čovječanstva. Takovih je preokreta već bilo, a i još će ih jamačno biti. Osjećaju se predznaci jedne velike katastrofe, ali vjerojatno i zametak jednoga moralnoga preporoda. I što je više uspjelo neprijateljima svijetla u naše vrijeme rastrovati, poniziti, poništiti i razbiti sve, što odiše Božjim duhom i što želi pobjedu Njegovoga kraljevstva, tim se više osjeća, kako je sav ljudski život pust i besmislen, ako se proživljuje bez Boga i morala ... Osjeća se, gdje se nije uviđalo, da je pomanjkanje morala smrt narodima ... Ni politika, ni znanost, ni filozofija, ni civilizacija ne mogu nadomjestiti moralnih zasada kršćanskoga katekizma.

Otud otskače važnost moralnoga bogoslovlja za naše dane. U vrijeme, kad se dižu pokreti koji stavljaju čovječje dostojanstvo na razinu nerazumnoga stvora, pa njegovu sudbinu i njegovu svrhu potpuno istovjetuju sa sudbinom životinje, oni negirajući svaki natprirodni život, negiraju u stvari svaki moral (boljševizam); kad se s druge strane javlja sila uz jedan nacionalistički zanos, da u nepoznavanju pravih etičkih vrijednosti ruši objavu i remeti od Boga ustanovljeni red (rasizam); kad težnja za potpunim uništenjem svakoga vjerskoga i crkvenog upliva na život i razvoj naroda (laicizam) zahvaća na sve strane, pa se širi i među do jučer posve katoličkim narodima, — u takovo vrijeme samo jasna i odlučna načela katoličkoga morala mogu pružiti snage i pojedincu i narodima, da se odhrvaju pojavama zla, izvraćanju Božjega reda u svijtu i uništavanju kulturnoga dobra u našem životu.

Moralnu izobrazbu sviju slojeva u naše vrijeme naglašujemo naročito zbog činjenice, što vjerskoj a s njom i moralnoj svijesti prijeti u svim slojevima strašno uništenje. Kultura i tehnika, znanost i umjetnost, politika i pravo, privredni i društveni život, sve u mnogom vrijeđa osnovne zasade morala. Na sve strane niču u svijetu nova sredstva, iznalaze se novi metodi, kako će se što jače pogrditi i poništiti vjera, vrijeđati Bog i Crkva, unesrećiti za vječnost duše naroda.

Samo moralno jak pojedinac ne će u toj borbi podleći. Moralno će jak postati, ako uznastoji upoznati svoje moralne dužnosti i odlučno pregne vršiti ih uz pomoć Božju.

3. — Za svećenika-bogoslova je danas solidno poznavanje moralnoga bogoslovlja od prvenstvene važnosti. Život je u velikom dijelu postao takav, da je moralne pojmove uvelike izobličio, gdje ih nije posve uništio; državni zahvati na polje duševnosti redovno se izvode u jednom negativnom i prema kršćanskom moralu ako ne baš neprijateljskom, ali svakako indiferentnom smislu; revolucije i pokreti za fantomima o apsolutnoj slobodi, jednakosti, sticanju, uživanju i sl. zanijeli su preko štampe i kina i najšire slojeve tako, da se oni nikako ne snalaze: sve im govori upravo protivno od onoga, na što ih Crkva upućuje. Tima se destruktivnim nasrtajima mora danas oprijeti u prvom redu svećenik solidnoga znanja o moralu, a u drugom redu organizacije, kojima on kao duhovni vođa daje smjernice. I na propovjedaonici i u ispovjedaonici, u Crkvi i izvan crkve, moći će on samo zdravim, stalnim, vječnim, nepokolebljivim pojmovima kršćanskoga morala razbiti naoko jake protivničke dokaze i očuvati vjeru kod svoga stada.

Ovu dužnost povećava činjenica, da u praktičnom životu nastaju situacije, gdje nema odlaganja, nego gdje treba odmah izreći sud i stvoriti zaključak. Pravo ga i pouzdano može izreći samo onaj svećenik, koji je studiju morala posvetio solidan trud. Ne će ovdje biti na odmet riječ sv. Alfonza M. de Liguori: »Affirmo in statu damnationis esse eum confessarium qui sine sufficienti scientia ad confessiones excipiendas se exponit« (11)

(11) Sv. Alfonz de Liguori, Homo apostolicus, tr. XVI. n. 100.

Studij morala medjutim ne dovodi do rezultata kao studij matematike. Pokraj jasnih principa, nisu rezultati često nipošto nedvoumni. U primjeni principa vlada često velika raznolikost mišljenja. Čak se i u načelnim pitanjima pojedinci oštro razilaze. Tu okolnost treba uočiti i razumjeti: životne su prilike vrlo složene prirode i tamo, gdje su naoko jednake s drugima ili slične. Ljudi su psihološke jedinice, organizmi koji svaki živi svojim zasebnim životom, gleda svojim očima i misli svojom glavom. Zakoni, propisi i pravila su norme po kojima je teoretski lako riješiti svaku stvar, ali kad se ne radi o teoriji nego o praksi, o primjeni principa na konkretni slučaj, nitko ne može stopostotnom sigurnošću ustvrditi, da mu je rješenje apsolutno ispravno. Teško je to u vlastitoj, a kamo li u tudjoj stvari! Radi toga se u moralnim sudovima često moramo zadovoljiti jednom relativnom sigurnošću, manjom ili većom vjerojatnošću.

To medjutim ne smije biti povodom, da u moralnoj ocjeni našega ili tuđega postupka pođemo lošim putem jednoga laksnoga shvaćanja: uvijek nam moraju biti pred očima vrhovni principi morala prema kojima sudimo. Tek u konkretnim pitanjima valja računati s činjenicom, da je naše znanje nesavršeno i nepotpuno, pa da i sudovi radi toga mogu biti nekada i pogrješni.

Poradi toga susrećemo u povijesti moralnoga bogoslovlja mnogo imena, koja zastupaju protivna mišljenja. Kako u nauci uopće, tako i za nas u moralu vrijedi pravilo: tantum valet, quantum probat. Prvo su razlozi, a na drugom mjestu ugled ličnosti. Ali može u kojem naročitom slučaju za praktično rješenje biti ugled jednoga autora od veće važnosti, nego njegovi izneseni razlozi. I dok bi njegovo mišljenje nakon kritičkog ispitivanja dokaza morali zabaciti, može se dogoditi, da ga radi osobitog ugleda, svetosti, učenosti moramo usvojiti. Prilike mjesta i vremena, unutarnje i vanjske okolnosti često odlučuju u stvari. Načelno uzimamo, da u osnovnim pitanjima moralnih istina zaslužuju veću pažnju stariji ,a u pitanjima primjene osnovnih istina na suvremeni život mladi autori (12).

(12) O. Schilling, Apologie der kath. Moral, München 1936, str. 23; K. Gröber, Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen, Freiburg i. B. 1937, str. 421.

II. DIO:

§ 1. IZVORI ZA MORALNO BOGOSLOVLJE

Izvori su katoličkoga moralnoga bogoslovlja oni isti iz kojih izvire čitava bogoslovska znanost, naročito katoličke dogme kao njezin temelj. To je na prvom mjestu objava, sadržana u sv. Pismu i u Predaji. Tridentinski koncil (13), naglašujući, da su svete knjige zajedno s pismenom predajom izvor vjere i svake spasonosne istine, jednako odmah dodaje: da je isto tako jedno i drugo izvorom morala i ćudorednoga reda. Pošto je moralno bogoslovlje dio bogoslovske znanosti, s pravom označujemo i ljudski razum kao treći izvor upoznavanja moralnih istina. Razum tumači, ispituje i nastoji shvatiti objavljenje istine; no on kod tumačenja i primjene na život izvodi i nove istine, daje nove poglede i određene smjernice za ćudoredni ljudski život.

Pojam »izvora se može uzeti dvojako: a) kao ideja ili misao iz koje slijedi moralna istina kao iz svoga prvotnog vrela, b) kao mjesto, gdje se nalaze spoznane moralne istine. U prvom je smislu govor o pravom izvoru (fons), a u drugom o izvoru kao mjestu (locus).

I. SV. PISMO KAO IZVOR MORALNOGA BOGOSLOVLJA

Kad je Gospod Bog čovjeku odredio natprirodni cilj, dao mu je po Objavi i mogućnost upoznati natprirodne istine. Tako moralno bogoslovlje kao znanost, koja u tom cilju upravlja ljudskim djelovanjem, analizira sa svom mogućom točnošću i oštrinom u pismenoj objavi (revelatio) izloženu volju Božju, izvodi zaključke, sistemizira ih, objašnjava i postavljao kao svoje principe. Po njima ona postaje direktivnom naukom u najstrožem smislu, a radi svetosti Božje riječi obvezatnom u savjesti svakog pojedinca.

»Sve je pismo Bogom nadahnuto i korisno za učenje, za dokazivanje, za popravljanje, za odgoj u pravdi, da bude savršen čovjek Božji, spreman za svako dobro djelo.« Ova riječ sv. Pavla (2 Tim. 3, 16) kazuje jasno: i Stari i Novi Zavjet (»sve pismo«) uči krepost, t. j. kreposnom životu (»svako dobro djelo«); što više vodi i k asketsko-mističkoj visini (»da bude savršen čovjek Božji«). Moralne su dakle istine u sv. Pismu dijelom nedvoumno manifestirana volja Božja, dijelom u primjerima, opomenama, nalozima (za pojedinca), zakonima (za cio narod), obećanjima, nagradama ili kaznama dane upute za ćudoredno djelovanje. Sv. Augustin kaže: Svete knjige ne sadržavaju samo naloga Božjih, nego i život i vladanje

(13) Sess. IV. decr. de canon. script. »fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae«. I opet »tum ad fidem tum ad mores pertinentes«, DB n. 783.

pravednika tako, da se pravo spozna po djelima pravednika, ako štogod ne bi bilo jasno, kako treba razumjeti« (14).

U sv. je Pismu dakle sadržana moralna ocjena ljudskoga djelovanja u najrazličnijim prilikama. Negdje su to nalozi ili opomene, negdje nagrade ili kazne, negdje primjeri sveta i kreposna života (15). Da dođemo do jednoga općega moralnoga načela, valjat će kritički ispitati svaki takav u njemu navedeni pojedinačni slučaj zakona, opomene, nagrade i kazne, te ustanoviti što je trajne vrijednosti a što prolaznoga značenja.

A) **Stari Zavjet za moralno bogoslovlje.** U knjigama Staroga Zavjeta sadržani su moralni, sudbeni i ceremonijalni propisi. Nastupom obveze Novoga Zavjeta sudbeni su i ceremonijalni propisi izgubili obvezatnu moć, dok su moralni ostali na snazi u koliko su, usavršeni u svijetlu Kristova nauka, ušli u čitav njegov sustav.

Kao izvor za moralno bogoslovlje ne može nam služiti sve, što se u knjigama St. Zavjeta nalazi onako, kako je u njima nanizano. Makar da sve knjige općenito i u cjelini kao nadahnute imadu isti ugled, ne mogu se pojedini njihovi dijelovi bez razlike i bez nekoga naročitog izbora upotrebljavati za svaku priliku. Razlog: Objava se sukcesivno usavršavala; najprije po patrijarsima, pa po Mojsiju i po prorocima, od nesavršenih početnih forma, do sve savršenijih i preciznijih. Sve to prema sposobnosti puka: moralni se propisi njegovoj ćudi i njegovoj sklonosti prilagodjuju iz početka; kasnije im se daje motivacija, koja im pripada kao kreposnim pravilima.

Karakter dakle St. Zavjeta daje i moralnim propisima u njemu sadržanim svoje naročito obilježje. To se očituje u prvom redu u tomu, što Mojsijev zakon ima u mnogomu da bude slika onoga što ima doći; što riše istaknuti jedan život »pod jarmom« u sužanjstvu i očekivanju Krista, dakle jedan privremeni period, kojemu će slijediti sloboda, spas i otkup izabranoga naroda po Mesiji, o kojemu proroci govore. Prema tome će gdješto od onoga što iz St. Zavjeta danas naš moralni osjećaj ponešto dira, biti razumljivo odatle, što su to propisi, davani za taj i takav narod, u tomu i takovomu kraju, u to i takovo vrijeme. A većina je onih propisa, koji barem na prvi

(14) Sv. Augustin, De mendacio c. 15. n. 26.

(15) Prema enciklici Leona XIII. »Providentissimus (ASS, XIII-1893) nalaze se u sv. Pismu: »... plena sanctitatis praecepta, suavitate et vi condita hortamenta, exempla in omni virtutum genere insignia«; zatim »...praemiorum in aeternitatem promissio, denuntiatio poenarum...«

mah mogu zbuniti naš moralni osjećaj, pripadala medju ceremonijalne (obrezovanje, žrtvovanje životinja i sl.), pravne i sudstvene (mnogoženstvo, otpust žene, ropstvo, ratovanje i sl.), koji su nastupom Novoga Zakona izgubili svoju obvezatnost, pa i svaku aplikatornu moć (16).

Makar neki pojedini propisi i primjeri iz St. Zavjeta imali jedan izvjesni prizvuk, koji se na prvi mah ne slaže s krepošću, ni sa svetošću, stoji nedvoumno, da u Starom Zavjetu nema ničega nepoštena. Inspirirano slovo Božje ne može navoditi na zlo i na grijeh. To bi mogao ustvrditi samo onaj tko iz svetih knjiga ne zna čitati, tko dakle zamjećuje slovo, a ne razabire duha njegova. Takovima je već unapred odgovorio Sv. Pavao (2 Kor. 3, 6) kad je napisao: »slovo ubija, duh je onaj koji oživljuje«!

Za prosudjivanje pojedinosti iz historičkih knjiga, što donose djela iz doba patrijarha, sudaca i kraljeva, valja naročito skrenuti pažnju:

a) Na primitivno intelektualno i moralno stanje ljudi. Poslije istočnog grijeha čovječja je narav po suglasnom naučavanju bogoslova ne samo izgubila vrhunaravne darove, nego je oslabila i obzirom na naravne. Potamnila je spoznaja, a razmahale se zle sklonosti.

b) Na to, tko čine izvodi: jesu li oni svetački ili čini ljudi, kojima se svetost poriče; da li ih netko izvodi prema svome htijenju i uvjerenju ili prema Božanskom nadahnuću. Konačno: da li Bog odobrava te čine ukoliko su sami po sebi vrijedni odobravanja ili ih pripušta samo ukoliko su slika, tip nečega što

(16) U enciklici Pija XI. »Mit brennender Sorge«, izdanoj 13. 3. 1937. povodom zaoštrenih odnosa izmedju njemačkih katolika i nacionalsocijalističke vlade, izjavljuje se u ovoj stvari: »Die hl. Bücher des alten Bundes sind ganz Gotteswort, ein organischer Teil seiner Offenbarung. Der stufenweisen Entfaltung der Offenbarung entsprechend liegt auf ihnen noch der Dämmer der Vorbereitungszeit auf den vollen Sonnentag der Erlösung. Wie es bei Geschichts- und Gesetzbüchern nicht anders sein kann, sind sie in manchen Einzelheiten ein Spiegelbild menschlicher Unvollkommenheit, Schwäche und Sünde. Neben unendlich vielem Hohen und Edlen erzählen sie auch von der Veräusserlichung der Verweltlichung, die in dem die Offenbarung und die Verheissung Gottes tragenden alttestamentlichen Bundesvolk, immer wieder hervorbrachen. Für jedes nicht durch Vorurteil und Leidenschaft geblendetes Auge leuchtet jedoch aus dem menschlichen Versagen, von dem die biblische Geschichte berichtet, um so strahlender das Gotteslicht der über alle Fehler und Sünde letztlich triumphierenden Heilsführung hervor. Gerade auf solchem oft düsterem Hintergrund wächst die Heilspädagogik des Ewigen in Perspektiven hinein. die wegweisend, warnend, erschüternd, erhebend und beglückend zugleich sind. Nur Blindheit und Hochmut können ihr Auge vor den heilserzieherischen Schätzen verschliessen, die das alte Testament birgt.« AAS/XXIX/1937, Nro 5.

istom ima uslijediti. Pojedinačni se čini ne smiju odmah normirati kao kakav moralni propis, makar ih i svete osobe izvodile. I sveci su ljudi pa mogu nekada nešto učiniti, što je objektivno, u najblažu ruku, nezgodno ili neumjesno. Nije dakle neki čin, spomenut u sv. Pismu, moralno opravdan već tim što se o njemu ondje ne daje nikakav sud. Mogli su o tomu i pojedini sveti oci imati krivo mišljenje.

Sv. Augustin tumači na svoj način, zašto je dobro i pošteno sve, što je u sv. Pismu St. Zavjeta (17). S tim se tumačenjem ne mora svatko složiti. Ali se mora složiti s naprijed istaknutom činjenicom, da je St. Zavjet doista izvor moralne nauke. To je s obzirom na pojam inspiracije jedino dosljedno. I Noldinova tvrdnja, da tamo nema ništa nepoštena (»quod honestati adversetur«)(18), slijedi iz istoga principa. Kod Židova takodjer vlada to mišljenje. Jednako kod crkvenih otaca.

Kard. Billot u svom djelu »De inspiratione sacrae Scripturae« (19) daje ovakovo rješenje: a) ima stvari koje su »directa intentione divinitus inspiratae« i b) »quae per concomitantiam propter mere materialem connexionem cum caeteris«. Prvo valja vjerovati jer se izravno proteže na vjeru i ćudorede, a drugo se ne mora. Za primjer navodi: Phison, Geon, penula Troade, tres tabernae. Osim tih navedenih stvari, sve je ostalo »res fidei et morum« i u svemu valja nazrijevati direktnu volju Božju da nas poučava. U toj se stvari bibličari dosta razilaze u tumačenju.

B) Novi Zavjet za moralno bogoslovlje. Sv. Pismo N. Z. je za moral glavni i prvotni izvor. Tamo su moralni propisi izrečeni riječima osnivača naše religije. Osim propisa tamo su savjeti za savršeniji život. U N. Z. je orisan lik i djelovanje Kristovo, koji je najidealniji moralni uzor svakoga čovjeka.

Što je rečeno za Stari vrijedi i za N. Z. Pojedini se citati iz evanđelja i poslanica ne mogu primjenjivati svuda i na svaki slučaj. I tu je potreban jedan kritički izbor. Mjesto, okolina i prilike u kojima se govori, daju tek pravi i jedino ispravni smisao onomu što se govori. (Kristova besjeda na gori, Petrove poslanice, poslanice sv. Jakova i dr.). Kritično će dakle ispitivanje pokazati, da li se radi o propisu ili savjetu, o načelu ili o kakovoj odredbi opće prirode, koja može vrijediti za sve bez razlike ili tek naročito za koji stalež. I tu još valja paziti na značaj propisa ili odredbe: traži li je zakonodavac apsolutno, t. j. bez izuzetka ili dopušta i iznimke. Prema tim će opaskama valjati odrediti pravi smisao moralne nauke u pojedinim važnim pitanjima, o kojima N. Z. govori (zakletva, pokajanje, odrješenje, obiteljske dužnosti, pravo vlasništva i t. d.).

(17) Sv. Augustin: De doctrina christ., 1. III. c. 10.
(18) H. Noldin: De principiis, Innsbruck 1936, str. 9.
(19) Vidi: Cap. 2. De intentione scripturae ad res fidei et morum per se terminata, § 1, str. 97 i sl., II. izd. Rim, 1906.

Nije dakle dosta poznavati riječ sv. Pisma, nego valja i razlozima pokazati po svim pravilima egzegetskoga tumačenja, da se tražena moralna nauka u tom tekstu doista nalazi. Sva moralna Kristova nauka nije prema tekstu evandjelja i apostolskih poslanica ondje izrečena uvijek ni jasno, ni razgovijetno, ni izrično, i to ni u principijelnom ni u praktičnom obziru. Tu se još mora osim suda naučenjaka i kritičara čuti riječ Crkve, kojoj je povjerena briga, da čuva predani joj zaklad i da ga tumači prema intecijama svoga osnivača. Istine jasno i nedvoumno zacrtane, dat će svoj odsjev i onim mjestima, koja trebaju izjašnjenja. Tu je dakle mjerodavna Crkva i po njoj ovlašteni tumači, da se izlaganje ne bi udaljilo od osnovne misli čitavoga Kristovog nazora i tako možda u kojemu svojem dijelu došlo u protuslovlje.

U sv. je Pismu u pravom smislu riznica moralne nauke. Shvatili su to i sv. Oci i kasniji crkveni pisci, pa su iz ovoga izvora obilno crpli građu za svoja djela. Tako su izgrađivali s najboljim materijalom zgradu moralnoga kršćanskog naziranja. Za sav javni i privatni život kršćanskog puka, ondje su norme.

Moderno se naše doba u mnogoćem izmijenilo. I to naglo i na širokoj liniji. Ne treba zatvarati oči pred problemima, koji su iznikli nametnuti novim životnim potrebama i novim okolnostima. Ali ne treba ni misliti, da su ti problemi i ako nisu naslućivani i nisu predviđeni u najdaljoj starini ili za laganog razvoja srednjega vijeka, da su, velim, u stanju pokolebati ma i za časak one stare moralne nazore, što ih je Kristova etika zacrtala. Šta više: dosljednja i svestrana primjena tih načela jedino je, što može prenategnuti život modernoga našega doba opet navrnuti u moralnu kolotečinu i povratiti ispravnom shvaćanju zadaće čovjekove. Ne će dakle pogriješiti ni etičari naših dana, ako objeručke budu zahvaćali iz ovoga izvora i obilno iz njega hranili duše svoje subraće.

Možda nije sasvim neosnovan prigovor onih koji se tuže (20), da se u tom pogledu ponegdje zanemarivalo Sv. Pismo.

(20) Tillmann Fritz: Die Idee der Nachfolge Christi (Die kath. Sittenlehre, Band III). Einleitung str. 41; Bouquillon n. dj. str. 35.

II. PREDAJA (TRADICIJA) KAO IZVOR MORALNOG BOGOSLOVLJA

Definiciju Predaje daje tridentinski koncil kad pod njom razumijeva istine »quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt«; i opet malo dalje kad veli, da jednako spadaju na vjeru i na ćudoređe i istine što ih predaja iznosi »tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas« te ih »pari pietatis affectu et reventia suscipit et veneratur« (21).

Sadržaj je ovoga pojma veoma velik. Amo spada sve za što se može reći, da je riječ Kristova ili apostola (»oretenus«, »quasi per manus traditae«) ma to i ne bilo napisano; u prvom redu njihova n a u k a i odredbe, zatim p r a k s a, vanjski čini ili znaci njihovi i najstarije crkve (obredi, molitve i pobožnosti) kao vidljivi izražaj i kompletirani čin unutrašnjega kršćanskog uvjerenja. Predaju prema tome punim pravom nazivaju savješću Crkve; ona odaje crkveni duh i osjećaj, ona je njezina memorija. Nekad je taj izvor jasan, nedvouman, nauka izričito iznesena; katkada je pak samo uključena u kojem činu, pa je valja najprije izvesti i onda dovesti u sklad s pisanom riječi. Ona dakle s jedne strane tumači i učvršćuje, s druge strane proširuje ono, što je kao moralni propis sadržano u Sv. Pismu.

Obuhvata dvije glavne grane:

a) vjerovnu predaju (magisterium authenticum) i

b) naučnu predaju (magisterium doctrinale).

A) VJEROVNA (AUTENTIČNA) PREDAJA KAO IZVOR MORALNOG BOGOSLOVLJA.

1. **Autentično crkveno naučiteljstvo s potpunom vlašću** predstavlja u katoličkoj crkvi ili sâm vrhovni svećenik (papa) ili opći crkveni sabor. Bilo papa bilo opći koncil s papom, vlastan je autentično određivati što je prava nauka vjere i ćudoređa. Za izvor moralne nauke dolaze u obzir prema tome na prvo mjesto:

a) D o g m a t s k e d e f i n i c i j e u stvarima morala. I vjerske istine na pr. dogma o Neoskvrnjenom Začeću Bl. Dj. Marije) povlače sobom jedan određeni moralni stav za praktični kršćanski život. Zatim:

b) N a u č n e o d r e d b e općenitoga karaktera, kojima doduše crkveno naučiteljstvo ne kani definirati neku nauku, ali traži za nju unutarnji i vjerski pristanak. Potom:

(21) DB n. 783, Conc. Trid. sess. IV.

c) E n c i k l i k e, gdje papa napose naglasuje izvjesnu već više manje poznatu nauku u vezi s novim životnim prilikama, pa od biskupa traži da je vjernicima napose stavljaju na srce, a da predusretnu širenju pogubnih ideja medju njima. Jednako su važne:

d) Z a b r a n e i l i p r e p o r u k e k n j i g a kao i osude pojedinih stavaka ili teza na koncilu ili izvan koncila (Silab Pija IX. i Pija X.).

e) Z a k o n i i d i s c i p l i n s k e presude što ih izdaje vrhovna vlast, služe kao određeni normativ u tumačenju Božjega zakona; dakako da ne bi bilo ispravno jedno izvjesno takovo rješenje ili tumač smatrati nepogrješivo tačnim i obvezatnim. Pogotovo se ne smije zaključivati a facto ad jus. No ni prelaziti preko njih nije uputno već s razloga, što je Božja pomoć crkvi zajamčena riječima: »Ja ću biti s vama u sve dane do svršetka svijeta«.

f) L i t u r g i č k i p r o p i s i imaju također svoju vrijednost za moral. Stari pokornički propisi (»disciplina poenitentalis«) daju jedan uvid u najstarije shvaćanje i ocjenu pojedinih moralnih čina. Isto tako odredbe o podjeljivanju svetih sakramenata.

2. **Redovno crkveno učiteljstvo s nepotpunom vlašću** sačinjavaju biskupi, krajevni sabori (plenarni, provincijski, dijecezanski), te delegirano učiteljstvo (rimske kongregacije).

a) B i s k u p s k a je vlast subordinirana vrhovnoj, ali je javna. Biskupi su po božanskoj uredbi autentični učitelji vjere i morala. Vjernici su dužni slušati ih i slijediti. Najobičniji načini kojima moralna nauka preko biskupa dolazi do izražaja jesu: 1. K a t e k i z m i, koje propisuju za svoju biskupiju u svrhu poučavanja djece i nedostatno izobraženih u vjeri; 2. b i s k u p s k e o d r e d b e (statuti): u stvari primjenjivanja općih crkvenih zakona na području biskupije; 3. o b r e d i i pokornički propisi nekada u većem a danas u manjem obimu: i danas su izvor za shvaćanje vjere, te vjerskoga i moralnoga osjećanja onoga kraja.

b) K r a j e v n i (p a r t i k u l a r n i) s a b o r i mogu biti za moralnu nauku izvorom u koliko su tumač općega crkvenog nauka, i mogu pa i moraju tražiti njegovo izvršivanje; nadalje u koliko posebnim lokalnim odredbama mogu vezati svoje vjernike. Uvijek će zato ne samo kao strogi izvor moralnoga nauka, nego i kao zanimivi opis vjerskoga života, njegovoga procvata u pojedinim narodima i pojedinim krajevima, biti vrijedno proučavanje ovih krajevnih sabora.

c) Nekada su kao delegirano učiteljstvo crkve nastupali pojedini glasoviti bogoslovski fakulteti (Paris, Bolonja, Köln). Danas su to R i m s k e k o n g r e g a c i j e kao pomoćni organi vrhovnoga crkvenoga učiteljstva. Odgovori ovih kongregacija naročito S. Congr. de disciplina Sacramentorum te S. Poenitentiariae, mnogo važe za moralno bogoslovlje. Kako se bogoslov tim odgovorima ima služiti? Oprezno i pažljivo. Ne tražiti u njima više, nego što je rečeno, ali i ne izmicati umjetnim načinom jasnoj i dosljednoj aplikaciji. Opet: ne prelaziti granice, pa svaku stvar smatrati završenom jednim ovakovim odgovorom.

B) NAUČNA PREDAJA KAO IZVOR ZA MORAL.

Djela zastupnika i promicatelja Kristovog morala knjigom i riječju, općenito zvanih naučitelja (patres , doctores, theologi, scriptores) čine drugi važan izvor za moral. Govoreći općenito naučitelji su pomoćnici redovnoga autentičnog učiteljstva Crkve. Oni u svojim spisima predaju, izlažu i brane onu nauku, što je Crkva čuva kao zaklad vjere i ćudoređa. Prilagođuju se savremenim prilikama, iznose na vidjelo njezin spasonosni utjecaj na život i rad vjernika. Ustanovljuju pravi smisao i brane ga od izvraćanja. Dokazuju istinitost, unutarnji savez i logičku opravdanost svih istina, što ih kršćanski svjetovni nazor sadržava. Oni, riječju, ukrašuju tu zgradu kršćanskog svjetovnog nazora, daju joj život i lice, promiču je svojim spisima medju puk i postaju tako najsnažniji suradnici na djelu Kristovog poslanja.

Amo se broje i oni, koji živom riječju pomažu redovno autentično naučiteljstvo, pa makar i ne pisali svojih govora. To su propovjednici i učitelji u školama, dušobrižnici u najširem smislu riječi, počevši od velikoga svećenika, pa do posljednjega katehiste, bio klerik ili lajik. Prema uobičajenoj podjeli razlikujemo medju zastupnicima naučne predaje:

a) crkvene oce, učitelje i spisatelje. Njihov se period završava na istoku smrću sv. Ivana Damaščanina († 754), a na zapadu smrću sv. Izidora Seviljskoga († 636) (21a).

b) bogoslove kao drugu vrstu naučnog učiteljstva. Pod tu se oznaku (»theologus«) ubrajaju svi, koji su znanstveno razvijali i unapredjivali moralnu nauku, ubrojivši amo ascetiku i mistiku. I medju njima postoji jedno stupnjevanje kao i kod već spomenutih crkvenih naučitelja (22).

(21a) B. Steidle, Patrologia, str. 9.

(22) Razlikuju ih prema stečenim nazivima ovako: a) sveti doktor, ako je proglašen svetim, b) crkveni doktor, ako ga je Crkva takovim proglasila, c) klasični doktor, ako je osobito vrstan u izlaganju i dokazivanju teoloških dokaza ili ako je vođa čitave jedne škole. Medu klasićnim su doktorima teolozima poznati: franjevci Aleksander Halensis (irrefragabilis), Ivan Duns Skot (subtilis), Sv. Bonaventura (seraphicus), Petrus Aureolus (facundus); dominikanci Sv. Toma Akvinski (angelicus), Durandus (resolutissimus); Isusovac Suarez (eximius) i dr. Neki su pravili razliku i izmedu: »doctores probati«, ako im je priznata ne samo nauka, nego i vjera i razboritost, te »doctores omni exceptione majores«, ako im se nikakova zamjerka nije mogla spočitnuti. V. Bouquillon, n. dj. str. 37, 43.

Osim bogoslova u strogom smislu riječi pribrajamo amo i zastupnike ostalih nauka, koje su u vezi s teologijom kao naukom. Pravnici su interpretatori crkvenopravnog poretka: zakona, običaja i discipline kršćanskoga puka. U dogmatskim stvarima imaju oni učiti od bogoslova; ali i u onim pitanjima, koja već na prvi pogled uređuju pravnu stranu, ne može se bogoslov potpuno prepustiti pravniku s razloga, što i u tim pitanjima ulazi savjest (simonia, usura), pa je tu potrebno jedno sa svih strana razrađeno bogoslovsko mišljenje. Pravnici neteolozi prepušteni sami sebi mogli bi biti jednostrani, dakle nepouzdani i netačni. U disciplinskim pak pitanjima i ako su ona vezana uz moral, može pravničko suglasno mišljenje biti teologu mjerodavno. A prihvatiti će kao autoritativno njihovo mišljenje ono, koje kao jednodušni tumač crkvenih zakona slijedi duh Crkve i njezine tradicije u upravi i primjeni na život vjernika.

Liturgičar nije samo autor jedne liturgične knjige, nego i onaj, koji izlaže i tumači liturgičnu knjigu. Ovi se potonji u svojim tumačima često moraju doticati stvari, koje su u izravnom odnosu s moralnim zasadama. Sadržaj liturgičnih knjiga obuhvaća molitve, obrede i ceremonije. Ugled je njihov s obzirom na moralnu nauku onakove snage i vrijednosti, kako je to rečeno za bogoslove i pravnike.

S obzirom na to što se u djelima crkvenih naučitelja nalazi moralna nauka razasuta po raznim njihovim spisima i na različnim mjestima, a tek se u izuzetnim slučajevima nalazi zaokruženo izložena u naročitim sastavcima, valja uvažiti slijedeće, ako želimo iz njihovih djela crpsti moralnu p[illegible]ku:

1) Mora se uzimati ob[illegible] na čitavu nauku pojedinoga crkvenog oca ili bogoslova u kojem odredjenom pitanju. Sva mjesta sabrati i pregledno istaći osnovnu misao, prema kojoj se ima ravnati sve ostalo, što je manje jasno. Opravdano je pretpostavljati, da se temeljna misao razgranjuje i širi u čitavom djelu, pa i po svim ostalim spisima, gdjegod je govor o istom predmetu.

2) Ustanoviti da li je govor o načelu ili o njegovoj primjeni; zatim kako se o stvari govori: kao o sigurnoj ili možda kao o dvojbenoj, kao o zapovijedi naravnoga moralnog ili pozitivnog evanđeoskog zakona: da li o njoj naučitelji raspravljaju namjerno ili uzgredno.

3) Nije od male važnosti znati, gdje i kojom prilikom sv. Oci raspravljaju. Drugačije se o stvari govori u dogmatskoj raspravi ili poslanici, drugačije u propovijedi, gdje retorički ukras i patos dozvoljavaju i jače naglašavanje nekoga pravila, te gdje se često uzdiže do pravila evanđeoski savjet, što on po sebi nikako nije.

Ako se na ove pojedinosti pazi, ne će se činiti, da se pojedini naučitelji teoretski pobijaju. Razvoj činjenica će uostalom i ovdje kao u povijesti uopće, uvijek biti najmjerodavniji. Bilo je slučajeva, da je teorija morala nešto ispraviti pod dojmom životnoga razvoja. Ispravno je u načelu da praksa ispravlja teoriju, a teorija ravna praksu.

Ugled pojedinih crkvenih naučitelja ovisi: o položaju, koji je pojedinac zauzimao, svetosti života, genijalnosti i natprirodnom nadahnuću (charisma doctrinae); u velikom stupnju i o starosti po

vremenu, u kojemu je živio i naučavao. Kod nekojih je Crkva naročito odobrila i preporučila njihovu nauku bilo uključno, pozivajući se na nju ili je navodeći u kojem službenom spisu, bilo izrično ističući posebnim aktom njihovu nauku. Kao izvor za moralnu nauku upotrebit ćemo ih dakle ovako:

a) Punovrijedno svjedočanstvo iz predaje imamo onda, kad su svi naučitelji jednoga perioda suglasni u postavljanju kojega moralnog načela ili izvoda. Onda je ono u stvari samo svjedočanstvo za crkveno stanovište, t. j. za ispravnost nauke, koju Crkva zastupa ili odobrava. Ne primiti i ne priznati ovakove suglasne tvrdnje crkvenih naučitelja bilo bi u najmanju ruku haeresi proximum.
b) Ako općenito (»communiter«) nešto uče, bilo bi nerazumno odstupiti od te nauke. Veća se važnost predaje ovakovoj njihovoj nauci u pozitivnom (»licet«), nego u negativnom smislu (»non licet«). Često se izraz »općenito« zamjenjuje s »mnogi« (»plures«) što nije isto. Može se protiv naučavanja mnogih iznijeti koji važan proturazlog, do onda nezapažen i neuvažen. U tom slučaju valja istom pokazati, da bi bogoslovi općenito usvojili izneseno novo stajalište, da im je taj i takav proturazlog bio poznat.
c) Nije potrebno kod svakoga pozivanja na nauku crkvenih naučitelja ili bogoslova provoditi potpuni historijski dokaz: od vremenski najstarijih do najmlađih. Dakako, da je to potpunije i znanstvenije, ali za sigurno pozivanje kao na dostatan dokaz iz njihova ugleda to nije potrebno.
d) Ako se crkveni naučitelji ne slažu, vrijednost ugleda pojedinoga svjedočanstva jest samo vjerojatna. Vagati se moraju dokazi (»tantum valet quantum probat«), katkad i njihov broj; vrlo često je važna i činjenica, da li su dali — naročito bogoslovi — izraz svome ličnom uvjerenju ili pišu prema predaji svoga reda i svoje škole. Snaga je dokaza uvijek pred aureolom svetosti — tako je govorio svojedobno sv. Augustin, a tako i sv. Alfonz de Liguori. Na njegovom se primjeru najbolje vidi, kako se ima shvatiti po Crkvi odobrena nauka kojega sv. oca ili teologa: pojedinačna njihova mišljenja još uvijek mogu biti naučno sporna.

III. RAZUM KAO IZVOR MORALNOG BOGOSLOVLJA

Valja dobro uočiti: čitavo se bogoslovlje osniva u prvom redu na objavi kao na glavnom i prvotnom svom izvoru koji obuhvaća sv. Pismo i predaju. Po tom i moralno bogoslovlje, što je jasno. Kad se spominje razum kao izvor, prigovaraju neki: da se na taj način ne pravi razlika izmedju moralne filozofije i moralnog bogoslovlja. Prigovor nije na mjestu. Tada bi se brisala razlika izmedju moralne filozofije i moralnoga bogoslovlja, kad bi jednomu i drugomu bio ljudski razum prvim i temeljnim izvorom, a to kako znamo nije. Filozofija se oslanja samo na um, bogoslovlje takodjer na objavu. Još više: u filozofiji se pretpostavlja stanje čiste naravi (status naturae purae) — u bogoslovlju stanje prirode pomognuto milošću (status naturae elevatae); ondje se uzima obzir samo na takozvanu prirodnu svrhu, ovdje na stvarnu natprirodnu svrhu čovjekovu. Kad dakle ljudski razum označujemo kao izvor moralnoga bogoslovlja, pretpostavljamo, da su i istine prirodnoga reda (naravno bogoslovlje, etika) dio objave i da ih valja naučno dokazati. Uloga razuma je dakle veoma važna i ako to ovdje može biti samo u sekundarnom, podredjenom značenju.

Opća moralna pravila valja u životu primjenjivati na svako konkretno djelo, iz spekulacije prijeći na praksu i svaki pojedinačni čin podrediti općoj normi. Razum ima ispitivati samu ljudsku prirodu i uvjete njezinog djelovanja; istražiti što pomaže to djelovanje, a što ga zaustavlja; osvijetliti načela i izvode prirodnoga i natprirodnoga aktiviteta; pokazati vezu s konačnom svrhom; konačno obraniti taj naš aktivitet od prigovora i dokazati, da se sav ljudski individualni i kolektivni život mora odvijati prema evanđeoskoj ideji.

To je funkcija razuma. Savjest kao bliži glasnik objavljuje normu i svijetli u tami, a razum ima pokazati kojim putem valja udariti. Sv. Toma dobro ističe ovu snagu i ulogu razuma u našem životu, kad veli: »Ono što treba vjerovati nadilazi ljudski razum; do tih stvari prema tome ne možemo doći drukčije, nego po milosti; valjat će dakle kod veće milosne djelatnosti tumačiti mnogo toga, što treba vjerovati. Pa kako nas na kreposno djelovanje po prirodi upućuje razum kao neko pravilo ljudskoga rada, nije za to djelovanje trebalo davati drugih propisa, osim propisa moralnog zakona, koje nam razum nalaže« (23). Tako se razum makar i kao unutarnja bliža norma izdiže do glasnika svete volje Božje, koji upravlja i odredjuje.

Dok Vermeersch (24) veli: »ratio sanae doctrinae et philosophiae principia et documenta scrutari et prudenter applicare debet«, misli Bouquillon, da treba nešto više naglasiti njegovu funkciju kao glasnika naravnog moralnog zakona, kad kaže: da nije govor o razumu kao izvoru u tom smislu »in illustrandis et applicandis veritatibus moralibus revelatis«, nego: »prout in ea sc. ratione principia moralia continentur et ex ea conclusiones deducuntur« (25). Taj ljudski razum promatra on ili kao individualan ili kao socijalan. Kao individualan može biti: ili u običnom poprečnom, kao kod većine ljudi, ili u višem, kultiviranom stanju, kako je kod izobraženih ljudi. I u jednom nam i u drugom stanju pokazuje, kako su se moralne ideje obrazovale u životu čovjeka; iznosi i razlaže njihov zametak, razvoj,

(23) Sv. Toma: S. theol. I—II, q. 108, a. 2 ad 1.
(24) Vermeersch, n. dj. str. 11.
(25) Bouquillon, n. dj. str. 27.

vrijednost u primjeni, unutarnje i vanjske razloge uspjeha ili neuspjeha. Kao socijalan dolazi razum do izražaja mnogo jače. Pokazuje se naročito u običajima i ćudorednom shvaćanju pojedinih naroda, u njihovim zakonima i bogoslužju. Ljudski je razum takodjer napredovao od malih početaka, razgranio je svoju snagu i nosio velike plodove u životu naroda. Onda je došao period stagnacije, nazadovanja, pa i propadanja, da se regeneracijom opet pridigne opće intelektualno shvaćanje i moralni osjećaj puka i njegove inteligencije. Studij povijesti ljudske kulture pokazuje nam ovo uspinjanje i padanje.

Sve je to točno: tek će se u moralnom bogoslovlju — u opreci prema etici — uloga razuma prvenstveno ograničiti na to da osvjetljuje i primjenjuje moralne istine uzete iz objave. Tamo gdje one nijesu izrično nego samo uključno sadržane, bit će njegovo djelovanje u toliko jače, što će logičkim operacijama imati načisto izvesti i jasnim pokazati, što na prvi pogled nije jasno niti bez poteškoće u objavi sadržano. Uvijek će njegove izvode morati potpomagati svijetlo vjere. Samo će pod njezinim vodstvom, a pod nadzorom crkvenoga autoriteta moći razum biti smatran kao važan moralni izvor.

§ 2. POVIJEST MORALNOGA BOGOSLOVLJA

Povijest je moralnoga bogoslovlja najuže vezana s poviješću ostalih bogoslovskih disciplina, pred svima s poviješću dogmatike. Razvoj se moralnoga bogoslovlja dade vidno pratiti od vremena, kad je sâm Gospodin Isus Krist osobno izlagao načela o ljubavi Boga i bližnjega, odgovarao na pitanja kako je najlakše postići vječni život; kad je davao savjete, ispravljao krive farizejske nazore i korio njihovu »pravednost«; kad je u gorskoj besjedi naviještao blaženi život i konačnu utjehu za sve klase medju ljudima. Što su od svoga učitelja čuli i vidjeli, nastavili su apostoli za svoga života, ostavivši o tome svomu radu dokumente u poslanicama i Djelima apostolskim. Sv. Pavao (Timoteju, Titu, Filomenu, Galaćanima, Efežanima, Korinćanima), sv. Jakob, sv. Petar i sv. Ivan zacrtali su osnovna načela Kristova morala za sve vijekove u praktični kršćanski život. Sve je to, dakako ,na početku bilo u jednom skromnom opsegu, prošireno na jedan relativno uski krug, nesavršeno i na mjestima nejasno, ali u osnovima jedno i jednako s idejom Kristova poslanja i osnovnom notom njegova naučavanja. Vremenom se razvila sva Kristova nauka intenzivno i ekstenzivno, pa se taj evolutivni značaj mora ustanoviti i za moralno bogoslovlje.

Pregledni povjesni razvoj naše discipline dade se podijeliti na četiri vremenska otsjeka:

I. starokršćansko-patristično doba, od početka kršćanstva do konca VII. vijeka;

II. sredovječno-skolastično doba, od VIII. do sredine XVI. vijeka;

III. novo doba, od tridentskog koncila do neoskolastičkog preporoda t. j. do sredine XIX. vijeka;

IV. najnovije doba, od sredine XIX. vijeka do danas.

I. OPĆI POVJESNI PREGLED

I. **STAROKRŠĆANSKO I PATRISTIČKO DOBA** obuhvaća najprije period od osnutka Crkve do milanskog edikta cara Konstantina, zatim period od proglašenja slobode do konca sedmoga vijeka, u kojem se razvila klasična patristička literatura.

a) **Karakteristika:** Ovaj period pokazuje skromni začetak literarno-naučnog rada na moralnom polju, zatim lagani njegov uspon i razvoj do klasične jasnoće i snage u formi i sadržaju napisanih djela. Prvo sjeme polažu apostolski oci, koji u spisima što su do nas doprli, upućuju svoje vjernike jednako na vjerske kao na moralne dužnosti. Još je svježa uspomena na Krista Gospodina i mnogo je svetoga žara u srcima pristaša mladoga kršćanstva. Dosta je stoga samo podržavati vezu s idealom svakoga člana kršćanskog društva i njegovu misao navraćati na lik Kristov. Pomalo se zatim ukazuje potreba braniti taj sveti ideal od napadaja inovjeraca. To čine apologete II. i III. vijeka i svoju zadaću odlično izvršuju. Ne brane samo vjeru i moral, oni postavljaju potpuni moralni životni kodeks, izgradjujući kršćansku etiku u raspravljanju s filozofima svoga doba. U zlatnom vijeku patrističkoga djelovanja (IV. i V. vijek) izgrađuju i produbljuju sveti oci ideal moralne kršćanske ličnosti, savršenoga kršćanina, u opreci s naziranjem »svijeta« i ostacima zablude poganskoga duha. Za svaki su pojedini stalež točno označene dužnosti i zacrtane staze kreposnoga života, postavljeni osnovi za viši i savršeniji kršćanski napredak u odricanju i posvemašnjoj samozataji. Pojedina su pitanja (o milosti, grijehu, slobodi volje i dr.) iscrpno obrađena u moralnim poslanicama, komentarima k pojedinim knjigama ili odlomcima sv. Pisma te homilijama; u raspravama s hereticima pak svladane su sve poteškoće teorijske i praktične prirode.

b) Pisci i djela. Najstarija moralna djela nose čisto praktičnu notu: daju upute za kreposlan kršćanski život (poniznost, čednost, poslušnost, miroljubivost i sl.) i za čuvanje od grijeha.

Osim poslanica *Klementa* Rimskoga, *Ignacija, Polikarpa* i *Barnabe* valja istaći *Hermasova* »Pastira« (oko god. 140.). Tu se razrađuje u drugom dijelu djela (»12 mandata«) cio neke vrsti moralni kodeks za vjernu kršćansku dušu. Amo spada i *Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (Doctrina 12 apostolorum) jednako važan asketsko-moralni spis; navode ga sv. Oci pod nazivom »Duae viae« (put života i put smrti). Među apologetama se ističu: Tatian s djelom »Diatessaron *Τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον*); *Atenagora: Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* (Supplicatio pro christianis) i od nepoznata autora *Epistola ad Diognetem.* Veće su važnosti i vrijednosti spisi iz kršćanske literature 3 vijeka, kad se rađa teološka znanost. *Klement* Aleksandrijski († 215) u djelima: *Παιδαγωγός* i *Στρωματεῖς* ((sag, ćilim) i kraj nekih svojih netočnosti, daje filozofski dobro obrazložen kršćanski etički sistem; *Origenes* († 251) u djelima: De oratione i Exhortatio ad martyrium; *Tertulijan* († 220) u praktično-asketičnim svojim spisima: De oratione, De patientia, De poenitentia, De pudicitia, Ad uxorem. Montanističke njegove zablude sadržavaju djela: De exhortatione castitatis, De corona militis, De cultu feminarum i dr. *Ciprijan* († 258) nam je kao samostalan dubok mislilac ostavio za moral veoma vrijedna djela: De lapsis, De habitu virginum, De dono patientiae, De Dominica oratione; dragocjen su prilog i njegova pisma, Epistolae (65). *Laktancijevo* (311) glavno djelo »Institutiones divinae« iznosi u V. i VI. knjizi načela kršćanske savršenosti.

Poslije Konstantinovog edikta nastaje za Crkvu novo doba s novim poteškoćama. Sloboda joj je donijela razne privilegije, ali ljudi u slobodi nisu postajali bolji, nego mekši i popustljiviji u moralu. Rodile su se raznovrsne struje, iskočile najoprečnije zablude, teške d o g m a t s k e b o r b e. To je medjutim teološku nauku unapredilo, jer je protiv heretika valjalo s o l i d n o braniti Kristov ne samo vjerski, nego i moralni zaklad.

Medju piscima na istoku istakoše se: *Bazilije Veliki* († 379) osim dogmatskih i egzegetskih napisao je cio niz manjih etičko-asketskih spisa, gdje razvija moralna načela ne samo za monaški nego uopće za kršćanski život. Jednako se u brojnim njegovim pismima (365) nalazi moralnih naputaka. Isto kod *Grgura Nazianskoga* († 390) u njegovim govorima i pjesmama; sv. *Grgur Nisenski* († 394) ima među svojim djelima i ova: De oratione Dominica, De 8 beatitudinibus, De virginitate; sv. *Ćiril Jeruzalemski* († 384) u »Katehezama« (23) govori među inim o grijehu, pokori, sv. misi i dr.; jednako sv. *Efrem Sirski* († 373) u svojim tumačenjima sv. Pisma, a osobito sv. *Ivan Krizostom* († 407) u Homilijama i u knjigama: De sacerdotio, De virginitate, Adhortationes ad Theodorum lapsum. Na istoku su nastali i neki pseudo-apostolski spisi, koji su mnogo utjecali na crkveno-pravno i moralno shvaćanje onoga vremena. To su Didaskalia (*Διατάξεις τῶν ἀποστόλων*) i osobito Apostolske konstitucije (*Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* jedan crkveno-pravni i liturgični zbornik u 8 knjiga. Od *Makarija Velikoga,* Egipćanina († 395) imamo pedeset duhovnih govora (*Ὁμιλίαι πνευματικαί*) o askezi i savršenosti. Njega smatraju ocem kršćanske mistike. Od *Paladija* († 400) potjeće glasovita »Historia Lausiaca«, zbornik biografija s primjerima za uzoran i moralan kršćanski život. Velik je upliv imao na mišljenje nastajnoga vremena *Pseudo-Dionizije Areopagita* svojim idejama u spisima: De mystica theologia, De ecclesiastica hierachia i dr.

Na zapadu su za moral i ascetiku veoma zaslužni: sv. *Ambrozije* († 397) spisima: De officiis ministrorum, De virginitate, osim svojih prigodnih govora i pisama; sv. *Jeronim* († 419) u djelima: Tractus sive hcmiliae in psalmos, Commentarii in epistolas s. Pauli i u pismima (120) prevedenim i na hrvatski jezik (*). Najzaslužniji je pak sv. *Augustin* († 430) čitavim nizom spisa: Contra mendacium, De mendacio, De bono conjugali, De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum, De sancta virginitate, De cathechizandis rudibus, De sermone Domini in monte. I u ostalim svojim mnogobrojnim djelima ne dotiče se samo moralnih načela kršćanstva, nego ih filozofski raščinja, izlaže, isporedjuje s protivničkima i obrazlaže tako, da je on temelje kršćanskog morala u starini naučno zastupao, branio i obranio najsnažnije i najdublje. Medju nastavljačima ovoga doba valja spomenuti: *Salvinusa* († 480) s djelima: Adversus avaritiam i De praesenti judicio (gdje riše niski ćudoredni stupanj romanskih katolika); *Boethia* († 524)): De consolatione philosophiae; *Grgura Tourskog* († 594): De gloria martyrum, De virtutibus i liturgično djelo De cursibus ecclesiasticis. Osobitih je zasluga stekao sv. *Grgur Veliki* († 604) svojim moralno-pastoralnim djelima: Liber regulae pastoralis i opsežnim tumačem knjizi Jobovoj pod naslovom »Moralia«; jednako sv. *Izidor Seviljski* u († 636) spisima: Libri tres sententiarum, u stvari priručnik dogmatike i morala, te De ecclesiasticis officiis, u stvari povijest liturgije; sv. *Cezarije Arlski* († 534) svojim propovijedima i pravilom za ženske samostane »Regula ad virgines«.

II. SREDOVJEČNO-SKOLASTIČNO DOBA obuhvata vremenski preko 8 vijekova, od početka VIII. do poslije sredine XVI. vijeka, t. j. do tridentskoga koncila god. 1564. U to se doba vidno luče dvije epohe: prva je sredovječna i traje od VIII. vijeka do razvoja skolastike t. j. do XII. vijeka; druga je skolastična te obuhvata razvoj, uspon i zalaz skolastike sve tamo do XVI. vijeka.

a) Karakteristika: U razvoju svjetskog duševnog života označuje epoha od VII. do XII. vijeka pet stoljeća literarno najsterilnijih. Nije čudo da ni povijest moralnog bogoslovlja ne može u njoj zabilježiti nekih literarno-naučnih uspjeha. Ne smije se ipak smetnuti s uma, da je to vrijeme za moralni preporod istom obraćenih narodâ, za njihovo duševno sazrijevanje i proživljavanje kršćanske religije kao kulturnog elementa, značilo veoma mnogo. Rad Crkve i njezinih ljudi na moralnom polju morao je u to vrijeme biti neobično žilav i naporan, ustrajan i svestran. Ma da i nemamo naročitih

(*) o. Ivan M a r k o v i ć: Izabrane poslanice sv. Jeronima, I. i II. sv. Zagreb 1908.

snažnih djela, ne možemo ni ono što se u toj epohi radilo, označiti bez jedne relativno visoke vrijednosti.

Opća karakteristika prve epohe pokazuje ove značajke: Nakon klasičnih djela sv. Otaca istoka i zapada stajala je veličina kršćanske bogoslovske nauke na vrhuncu. Zasjala je svijetu snažnim sjajem i napunila duše neodoljivom snagom duhovne svijetlosti. Duboko i svestrano istumačena, obranjena od protivničkih napadaja, bila je ona kruna znanosti i obrazovanosti. Ono, što se javljalo u periodu iza zlatnog vijeka patristike, živi od veličine duha i ideja svojih pretšastnika. Pisci sastavljaju preglede vjerskih i moralnih istina, ispisuju i pabirče po djelima svetih Otaca. U ovo se doba razvijaju prve škole za kršćansku nauku. Pod okriljem biskupa ili kojega drugoga crkvenog lica, prema sistemu prilagođenom vremenu i prilikama, bave se profesionalni učitelji bogoslovskom znanosti izgrađujući tako osnove kasnije dotjerane skolastike. Unose u djela sv. Otaca neki sistem i jednu spekulativnu notu. Tako oni čine vidan prijelaz iz patrističkoga perioda u period skolastike XII. i XIII. vijeka. Sv. Bernard znači opadanje klasičnog perioda sv. Otaca poslije Grgura Velikoga, dok sv. Anselmo znači snažan uspon k visini skolastičkog prvaka sv. Tome Akvinskoga.

Druga epoha ovoga doba predstavlja klasični skolastički period. Skolastiku karakteriše samostalan filozofsko-spekulativan duh, sistematsko sređivanje materije i stroga skolastička forma. Teologija se obrađuje na podlozi pozitivnih bibličkih i patrističkih dokumenata, manje u duhu Platonove a više u duhu Aristotelove metafizike. I moral dolazi do prvoklasne obradbe čak u takovoj formi, da se načinu obradbe, jasnoći i zaokruženosti izvoda na pr. u Summi sv. Tome Akvinca s pravom i danas divimo. Mausbach tvrdi, da je to Tomino djelo ostalo nenatkriljeno do današnjega dana. (Kat. Moraltheol. I. p. 17.). Trinajsti i četrnajsti vijek znači zlatno doba skolastike u teologiji i filozofiji. Poslije toga vremena pada njezina snaga i teološka nauka životari od idejnoga i naučnoga blaga prijašnjih stoljeća. Pojavile su se i u metodu i u poimanju nastranosti koje su s vremenom uzele toliko maha, da su naučno diskreditovale svoje zastupnike. S druge su strane neprijatelji kršćanskoga nazora na svijet i život spretno izrabljivali slabosti skolastika i proizveli nastupom Lutherovim neobične smetnje i smutnje u kulturnom životu na zapadu.

b) Pisci i djela: na istoku djeluje u ovom vijeku još jedna jaka, borbena ličnost sv. *Ivan Damašćanin* († 754), koga još broje u patristički period. Za moral je znatno njegovo djelo: *Σὶς τὰ ἱερὰ Παραλλήλα* (»Sacra parallela«), nazvano po tomu, što u njemu obradjuje po jednu krepost paralelno s protivnom manom, a donekle i njegovo glavno djelo pod naslovom: Izvor znanja *(Πηγὴ γνώσεος)*. Na zapadu se ističe preteča skolastika *Beda Venerabilis* († 735) komentarima k sv. Pismu i homilijama; *B. Alcuinus* († 804) spisima: De virtutibus et vitiis, De animae ratione. De confessione peccatorum, crpljeno u glavnom iz Sv. Augustina; *Theodulf*, biskup orleanski († 806) napisao je tumač mise, vjerovanja i djelo o krštenju; *Hrabanus Maurus* († 806) osnivač teološke nauke u Njemačkoj ima i neka moralna djela: De vitiis et virtutibus et peccatorum satisfactione, De sacris ordinibus, De sacramentis divinis et de vestimentis sacerdotalibus. Javljaju se osim njega i drugi s pojedinim općim traktatima o grijesima, o krepostima, o dužnostima (*Hinkmar Reimski* († 882), *Hildebert Cenomanensis, Paschasius Radbertus* († 860): De fide, spe et caritate i mnogi drugi).

Ne manjka ni polemičnih spisa protiv sektaraca (Adversus waldensium sectam, Contra Catharos, Adversus nefandam sectam Saracenorum), ni posebnih spisa o pojedinim sakramentima, naročito o presvetoj Euharistiji povodom hereze Berengara Tourskog († 1088). U X. vijeku su se mnogo raspravljala pitanja o dužnostima ne samo redovnika i klerika, nego i knezova i vladara. Toj je činjenici razlog u važnosti stvarnog odnosa izmedju Crkve i njezinih službenika s jedne, a svjetovnih vladara s druge strane. Principi evanđelja su imali presudni značaj po sav život. I makar da je još pod ovim kršćanskim oklopom bilo mnogo barbarske surovosti kako kod puka, tako i kod njegovih vladara, opet je načelna supremacija religijskog elementa u čitavom javnom životu bila neosporno priznavana i uvažavana. Otud i toliko isticanje koordinacije jedne vlasti i druge, crkvenog prvenstva i potrebe, da se svjetovna vlast formira u smislu crkvenoga duha. Ovo je mišljenje bilo za dugo vrijeme ne samo naziranje crkvenih krugova, nego pravnika uopće. Kasnije je ono postalo kamen smutnje velike, jer se tumačilo nategnuto i jednostrano. Povijest Crkve iz poznijih stoljeća kazuje nam mnogo o borbama, što se odavde izviše.
Već su u VII. vijeku počeli s izdavanjem zbirki iz djela sv. Otaca (»libri sententiarum«), nastavilo se osim ovih i zbirkama liturgičnih (»ordines«) i pokorničkih propisa (»libri poenitentiales«). One su služile kao udžbenici u školama kroz dva, tri vijeka. Uvidom u koju od ovih zbirki doznajemo, da su tu već obrađivana mnoga pitanja, što ih mi danas raspravljamo u moralu. Dakako, još bez sistema i potrebnih metodičkih obzira, ali stvarno u duhu Crkve i patrističke

nauke. Spominjemo neke: Joannes Jejunator, Theodor Studita, Sv. Kolumban, Ivo Carnutensis i dr.

U XI. se vijeku javiše pojedinci, koji ozbiljno utiru put skorom velikom skolastičkom periodu u povijesti teološke znanosti. Spominjemo *Petra Damiani* (1072) s djelima: De perfectione monachi, De elemosyna, De contemptu saeculi; *Lanfranca* (1089), *Guitmunda* od *Aversa* († 1095). U taj vijek spada literarno djelovanje sv. *Anselma* († 1109), odličnog teologa svoga vremena, koji je i za moral zaslužan svojim asketskim spisima. S njim i sv. *Bernhardom* od *Clairvauxa* († 1153) razvija se teološka nauka ispravnim putevima i uzima jedan ozbiljan naučan stav. Od mnogih vrijednih radnika ranoga skolastičkog perioda spominjemo samo one, koji su pisali o moralu: *Algerus* († 1132): De misericordia et iustitia, *Hugo* († 1141) i *Richard* († 1173) od sv. *Viktora:* De sacramentis christianae fidei i o mističkoj kontemplaciji: De arca Noe morali et mystica, De arrha animae; *Honorius Augustodunensis* († 130), *Petrus* de *Blois* (1180): De amicitia christiana et caritate Dei et proximi, De 12 utilitatibus tribulationum. Iz škole *Anselma Laonskog* († 1171) i *Vilima* od *Champeaux* († 1121) izašla je skolastička literatura označena u knjigama sentenca i izabranih pitanja, što predstavlja onodobno čitavo teološko znanje. Njihov je broj ogroman, naročito iz augustinske škole St. Viktora u Parizu (Hugo, Viktor, Adam, Gottfried, Walter). Najglasovitiju knjigu sentenca napisao je *Petrus Lombardus* († 1164). Njegovo je djelo uz *Gratianov* Decretum bilo reprezentativno za studij teologije još davno iza XII. vijeka. Nije mogao biti učiteljem tko nije bio sposoban komentirati ovo djelo.

Tako u XIII. vijeku izlaze glasoviti komentari k tome djelu »Magistra sententiarum« od A l e k s a n d r a H a l e n s k o g a († 1245), Sv. A l b e r t a V e l i k o g a († 1280), Sv. B o n a v e n t u r e (1254), Sv. T o m e A k v i n s k o g a († 1274), P e t r a d e T a r a n t a s i a (1269), R i c h a r d a d e M e d i a V i l l a, I v a n a D u n s S c o t a († 1308). V i l i m a P e r a l d a († 1270) Summa de vitiis et virtutibus stoji kao osamljen pokušaj obradbe čisto moralne materije. Osim komentara pišu ovi autori o pojedinačnim pitanjima i o njima naučno raspravljaju (quaestiones quodlibetales, disputatae), a kao posebni plod svoga pera sastavljaju za svoje učenike Summae, gdje sistematski princip strogo provode, a mišljenje sv. Otaca marno uzimaju u obzir. Pozitivni i spekulativni momenat dolazi u ovim njihovim djelima snažno do izražaja. Izmedju sviju djela toga doba ističe se na prvom mjestu Summa theologica sv. Tome Akvinca, gdje je moral obradjen u drugom dijelu (I—II-ae i II—II-ae). Svi oni ne dijele dogmatike od morala, ali u obradbi polaze od filozofskog načela prirodne spoznaje te načela objave.

Kad bogoslovi XIII. vijeka pišu svoja djela obradjuju predmet iscrpno, brane ga od svih mogućih prigovora. Bez velikog govor-

ničkog aparata sistematski izlažu materiju, analizuju je po potrebi i daju filozofski značaj. Ratio i fides idu ovdje ruku o ruku.

Našem se današnjem ukusu ne sviđa u njihovoj skolastičkoj formi jednolični i konstantni »videtur quod ...« i »respondeo dicendum ...«. Mi to možda i s pravom danas naglasujemo. Krivo medjutim imaju oni, koji današnje mjerilo primjenjuju onom vremenu, pa s omalovaženjem govore o bogoslovskoj i filozofskoj znanosti XII. i XIII. vijeka. Upoznati sav grandiozni rad tih vijekova znači duhom duboko zaroniti u jedan period naučnog naprednog rada, koji će još vijekovima iza nas ostati trajan spomenik vjerom prožete snage ljudskoga duha na tom polju. Mi se s poštovanjem poklanjamo pred velikim svećenicima u ovom divnom gotskom hramu! Njihovo je djelo blagoslovila Crkva, iskritizirao život i ponovno prihvatila stoljeća u kojima je počela iščezavati svaka naučna sigurnost i svaka vjerska stabilnost.

Već se pod konac samoga XIII. vijeka, dakle odmah iza zlatnoga doba velikih skolastičkih teologa zapaža nagli pad bogoslovske znanosti. Za razlog navode historičari: prodor nominalističke filozofske struje, rascjep u franjevačkom redu, teški politički odnos izmedju Crkve i države, te opadanje morala kod vjernika i klera. Karakter naučnih djela toga vremena daleko je ispod onoga u pređašnjem periodu. Mnogo se obradjuju polemička i politička pitanja; autori zalaze u najsuptilnije distinkcije, služe se njima do pretjeranosti; biraju pojedinačna pitanja, a puštaju s vida opći cilj i zadaću čitave bogoslovske znanosti. Više se njom bave redovnici, nego svjetovnjaci. Od redovnika: franjevci i dominikanci. Izmedju jednih i drugih dođe doskora do oštre borbe. Već je sv. Bonaventura (Opera, tom. V. p. 440) dao karakteristiku čitavog pogleda na teologiju kod ovih dvaju redova: »alii enim (praedicatores) principaliter intendunt speculationi et postea unctioni, ali (minores) principaliter unctioni et postea speculationi« što znači: kod jednih prevladava ratio (speculatio), a kod drugih fides (unctio).

To je doba kad se u moralu razvila k a z u i s t i k a i stale nicati jedna za drugom »Summae casuum conscientiae« ili »Summae confessionales«. Još početkom XIII. vijeka javio se T a n k r e d (1214): »Summa de matrimonio« i R o b e r t iz F l a m e s b u r y a »Poenitentiale«. Najpoznatiji je postao sv. R a j m u n d od P e n a f o r t e († 1275) djelom Summa de casibus poenitentialibus. Djela te vrsti su služila svećenstvu u dušobrižništvu, naročito u ispovjedaonici. Kao da se čitavo bogoslovsko znanje omeđilo na jedan negativni stav, ne tražeći drugo, nego znati što je grijeh, a što nije, što se smije, a što je zabranjeno u životu. Osim djela sv. Rajmunda stekli su osobito uvaženje još ovi priručnici te vrsti:

»Summa astesana«. nazvana po autoru franjevcu iz Asti u Pijemonte (1317); »Summa aurea« od *Monaldija;* »Summa pisana« (»pisanella«) od *Bartola* a *S. Concordia* iz Pise (1338); »Summa pacifica« od Pacifika iz Novarre (1470); »Summa rosella« od Giambattista *Trovamala* (1484); »Summa angelica« od *Angela Clavasija* (1495); »Summa armilla« od *Bartola Fumi*, te »silvestrina« od *Silvestra Prierias* (1523).

U istu se kategoriju s gledišta moralke vrstaju i autentični crkveni zakonici: Dekretali Grgura IX. (1234) i Bonifacija VIII. (1298), te Clementinae (1317). Za unapređenje m i s t i č n e t e o l o g i j e pa i morala, veoma su zaslužni osim spomenutih Hugona i Rikarda od sv. Viktora još: sv. *Bonaventura* († 1274), *Eckhart* († (1327), *Tauler* († 1361), *Ivan Ruysbroek* († 1381), *Henrik Suso* († 1365), *I. Gerson* († 1429) i *Toma Kempenac* († 1471).

Medju pristašama pojedinih redovničkih bogoslovskih škola javlja se tu i tamo po koje jače ime. Franjevci: *Petar Aureolus* (1321), *Vilim Ockham* (1349); Dominikanci: *Ivan Capreolus* (1444) i *Petar Paludanus* (1342). Veliki je upliv u svoje vrijeme vršio i sv. *Antonin* († 1459), biskup u Firenzi. U glavnom se kroz 14. i 15. vijek ne radi na bogoslovskom polju po uzoru klasičnih skolastika, nego po metodima kazuističkih autora, pa ni povijest moralnoga bogoslovlja ne bilježi iz toga vremena nikakova napretka.

III. NOVOVJEKO DOBA u povijesti moralnog bogoslovlja obuhvata vrijeme od koncila u Trientu (1545—1563) dalje sve do novoskolastičkoga perioda i preporoda kršćanske filozofije i teologije. Taj preporodni period počinje u prvoj polovini 19. vijeka, a stao se osobito uspješno širiti nastojanjem i poticajem pape Lava XIII. (1878 do 1903) i njegovih nasljednika, sve do u naše dane.

Novovjeko doba zahvaća u glavnom 17. i 18. vijek, ali mu se mora priračunati ne samo druga polovina 16. nego i par decenija 19. vijeka.

a) **Karakteristika:** U ovom su vremenskom razmaku od 300 godina duševni život katoličke Crkve i njezina nauka prošli i proživjeli veoma teške dane. Kako je razina intelektualnoga i moralnoga shvaćanja rasla i padala medju vjernicima pripadnicima Crkve i onima koji joj u pojedinim zemljama više ne pripadaju, tako se ona odražavala u povijesti cjelokupnog crkvenoga života, a naročito u moralu kao prvenstvenoj i normativnoj kršćanskoj nauci. Kroz to se vrijeme zapaža stalno valoviti jedan razvoj, plima i osjeka: periodu porasta i razvoja u moralnoj nauci slijedi period padanja i neaktivnosti, nehaja i tjesnogrudnosti.

Razlozi su ovoj pojavi u glavnom: dijelom u naglim i velikim promjenama javnoga političkoga života, a dijelom u promjenama života i životnog shvaćanja crkvenih redova i crkvenih ljudi uopće. Nominalizam, averoizam, okultizam pisaca iz 14. i 15. vijeka (Ockham, Buridanus, Baconthorp, Valla, Paracelsus i dr.) utrô je put onom duševnom nastrojenju, koje se snažno očitovalo u humanizmu i renesansi, da se napose zaoštri u pojavama kakove su izazvale t. zv. reformaciju. Lutherova je hereza nanijela Crkvi i njezinoj nauci teških rana. Malo se istina, predugo oklijevalo, ali je snažna crkvena protureformacija urodila plodom. Ona je i te kako vodila računa nè samo o čistoći vjere, nego naročito o podizanju paloga morala. »Reformatio in capite et in membris« bila je u ovom potonjem pogledu stvarno najpotrebnija.

Na naučnom su polju pokazivali put već glasoviti Kajetan (1543) i Fr. Toletus (1596) kad su izdali svoje komentare k Sumi sv. Tome Akvinca, a ne više k djelu Petra Lombardskoga, koje polagano iščezava iz škola. Porast teološke znanosti nakon prethodnoga kazuističkoga perioda izazvala je potreba obrane od protestanata i racionalista, a potpomogla je u velike novoosnovana Družba Isusova zajedno s drugim vjerskim kongregacijama. Nastalo je u izvjesnom stupnju natjecanje medju njima, što je za razvoj nauke bilo samo od koristi. Ako spomenemo još izum tiska, osnutak škola i sjemeništa po nalogu tridentskog sabora, lako ćemo shvatiti, da se sve tamo do polovine 17. vijeka moralno bogoslovlje i čitava teološka znanost drži na zamjernoj visini, koja u mnogome ne zaostaje za vremenima klasičnoga skolastičkog perioda.

Nakon toga se doba, pa sve do vremena sv. Alfonza de Liguori (1696—1787), dakle skoro čitavih 100 godina i nešto više (do u drugu polovinu 18. vijeka) zapaža s t a l n o o p a d a n j e. Razlog mu je u dijeljenju duhova u smislu janzenističkih nazora medju pojedinim školama i redovima; u utjecaju racionalističke filozofije; u zanemarivanju i zapostavljanju natprirodnoga za volju etičkih spekulacija. Pridošla je pretjerana borba za i protiv probabilizma značila stvarno neshvaćanje prave i visoke zadaće moralnoga bogoslovlja, a pomicanje k sporednim pitanjima sitne kazuističnosti i ograničenog individualizma. Puštanje s vida asketskog, a zapravo Kristovog evanđeoskog ideala kojemu ima voditi svako pravo moralno bogoslovlje, odvelo je autore toga doba od zanimanja za krepost kao sredstvo do cilja čovječjega života, a zaplelo ih u brigu i nastojanje: kako da se samo izbjegne grijehu, a da se ipak udovolji dužnosti! Tu je stradao ugled moralnog bogoslovlja. U tu njegovu onodobnu slabu stranu upiru oči neki nekatolički historičari i

teolozi još i danas, kao da se katoličko moralno bogoslovlje odonda nije u velike pomaklo naprijed.

Nastupom se sv. Alfonza de Liguori istina, pročišćava situacija i ako osjetljivo smirenje dolazi istom nakon njegove smrti. Odonda se zapaža period mirnoga i plodnoga djelovanja u zacrtanom smjeru probabilističkoga sistema i ako bez naročitoga produbljivanja pojedinih pitanja. Pojava je sv. Alfonza de Liguori bila od tolike važnosti u povijesti morala, da A. Vermeersch ne oklijeva napisati: »Providnost je Božja dala Crkvi velikoga učitelja morala sv. Alfonza de Liguori koji je solidno vjerojatnom mišljenju (t. j. probabilizmu) izvojevao pravo mjesto, što mu pripada, ne doduše bez borbe s mnogima i ne bez zavisti mnogih.« (N. dj. I., str. 35.).

b) **Pisci i djela:** U prvoj epohi uspona i razvoja ističu se:

1) između franjevaca: Antonius Cordubensis († 1578), Emmanuel Rodriguez († 1613), Joannes a Trinitate († 1632, »Contra confessarios sollicitantes«), Martinus a S. Josepho († 1649, »Summa theologiae moralis«), Petrus Marchant († 1661), Bartol Mastrius († 1673), A. Sporer († 1683);

2) između dominikanaca: Fr. de Victoria († 1546), Bartol Medina († 1581) prvi probabilista, Dominik († 1560) i Petar († 1563) Soto, Ivan od sv. Tome († 1644), J. Bapt. Gonet († 1681);

3) između članova Družbe Isusove. Sv. Petar Kanizije († 1579), Card. Toletus († 1596), Lud. Molina († 1600), Grgur de Valentia († 1603), Dominik Banez († 1600), Ivan Azor († 1608) autor prve samostalne moralke »Institutiones morales«, Franjo Suarez († 1617), Gabrijel Vasquez († 1604), Toma Sanchez († 1610), Lessius († 1623), Egidij Conninck († 1633). P. Laymann († 1635), J. Ripalda († 1648), a osobito kardinal de Lugo († 1660), za koga reče kard. D'Annibale: »omnium ante uno Angelico excepto et postea moralistarum maximus«;

4) između ostalih redovničkih familija i članova svjetovnoga klera spominjemo: asketskog pisca benediktinca Lud. Blosiusa († 1566) i Ivana de Aguirre († 1699); augustince Petra Aragona i Bartola Salona, karmelićanski »Cursus theologiae moralis Salmaticensis« (1665—1724) i Ivana Caramuela († 1682); Sv. Karla Boromejskoga († 1584) i sv. Franju Saleškoga († 1622) kao napose vrlo uvaženoga asketskoga pisca (»Philotea« i »Theotimus«),

Drugu epohu ovoga perioda 1660—1830 nazivlje Bouquillon: »periodus mutationis... perversionis et progressivi lapsus in ruinam... (Introductio, str. 129.).

Nazadovanju je moralnoga bogoslovlja pridonio u ovom drugom vremenskom odsjeku ponajviše janzenizam, febronijanizam, galikanizam i jozefinizam kao struje, koje su rastakale sav vjerski i crkveni život i duh. Te su pojave posljedica filozofije novijega vremena od intelektualizma (Descartes, Spinoza, Leibnitz) i empirizma (Baco, Hobbes, Locke, Hume) preko skepticizma i eklekticizma (Pascal, Bayle, Vico, Gerdil) do Kantovog idealizma i svih struja, što se na nj kao svoju izlazišnu točku oslanjaju. Pod tim uplivom su autori ostavljali skolastiku i bježali od nje, da upadnu u mišljenje, koje je značilo negaciju kršćanske spiritualnosti i svakoga natprirodnog života.

Kolikogod se mora priznati, da se spekulativna strana morala zapuštala na račun pozitivne, zanemarivali su i ovu za volju obradbe nekih pitanja sporedne važnosti, a pred svim pitanja o probabilizmu i antiprobabilizmu, te potrebne nakane kod podjele sakramenata. Nastupilo je usto jedno cijepanje čitave teološke znanosti u pojedinačne grane, što još ne bi imalo značiti njezino oslabljenje, ali se ono moralo izvrći u dekadencu, kad je nastupila sitničavost i partikularizam, koji je isticao čak neku regionalnu teologiju (»theologia Lugdunensis, Pictaviensis, Rhotomagensis« i sl.). Provincijalizam i partikularizam je donio i posebne misale, katekizme, brevijare i obrednike, značio je dakle jedno usko duševno obzorje.

Iz toga vremena vrijedi za povijest moralnoga bogoslovlja spomenuti ova vrsna imena: Klaudije Lacroix († 1714), Gabrijel Antoine († 1726), Natalis Aleksander († 1724), R. Billuart († 1757) jednako vrstan dogmatičar i moralista, Danijel Concina († 1756), Vinko Patuzzi († 1759) oštar protivnik sv. Alfonza. Fulgencije Cuniliati († 1759); franjevci: Anaklet Reiffenstuel († 1703) i Benjamin Elbel († 1756) sačuvali su svoju naučnu reputaciju sve do naših dana. Pažnje su vrijedni Prosper Lambertini († 1758) kasnije papa Benedikt XIV., zatim Eusebij Amort († 1759) i Gaspar Saettler († 1779). Najvažnija ličnost iz ove periode jest sv Alfonz M. de Liguori (1696—1787), koji je u vrijeme spomenutih borba na moralnom polju nastupio s autoritetom ozbiljnoga stručnjaka i udario srednjim putem. Moralna su njegova djela: Theologia moralis, Homo apostolicus, Praxis confessarii, Examen ordinandorum; osim njih napisao je vrsna asketska djela (o molitvi, posjećivanju presv. oltarskog Otajstva, slavi Marijinoj i dr.).

IV. NAJNOVIJE DOBA računamo od vremena kad je počeo moderni teološki pokret na polju kršćanske filozofije i teologije povratkom k idejama starih i velikih bogoslova 13. vijeka. Taj početak datira iz prve polovine 19. vijeka tako, da mu je danas oko sto godina.

a) **Karakteristika.** Ovaj se posljednji period u povijesti moralnog bogoslovlja može nazvati spekulativno-kritičkim. I pokraj činjenice da se u najnovije doba pridaje naročito velika i osobita važnost pozitivnim navodima, napose na polju historije kako opće tako historije pojedinih naučnih disciplina, nije se naučno-spekulativni karakter bogoslovske znanosti dao posve zarobiti od jednoga pre-

tjeranoga historicizma. I pozitivni je dio došao do uvaženja, ali ne na štetu produbljivanja pojedinih naučnih grana, pa tako ni u moralu. U tom je periodu najprije otstranjen upliv moderne racionalističke filozofije i začepljen izvor krivih nazora; prevladani su sistemi, nastali pod utjecajem državne vlasti i onodobne eklektičko-idealističke filozofije; stalo se raditi kritički i oprezno; crpsti iz prvih vrela sa svim dužnim poštovanjem velikima i od Crkve pohvaljenim autorima, ali bez onoga devotnoga i nekritičkoga prihvaćanja svake njihove tvrdnje. Sve pokraj veoma potresnih zgoda i smetnja u životu kulturnih narodâ pa dosljedno i u životu Crkve, ona se mogla staviti na čelo svim svojim autoritetom pokretu koji nazivamo novoskolastičkim. Ona je jasno i glasno izrekla svoju misao kad je u nekoliko navrata istakla sv. Tomu Akvinca vođom i jednim od prvih stupova u zgradi teološke znanosti koju ona štiti i unapređuje. S druge su strane životne prilike i socijalno-kulturna strujanja u ovo 100 godina izazvala i uposlila najsposobnije ljude u obrani temelja kršćanske kulture: kršćanske vjere i morala. Nije samo filozofija stvarala zabunu u duši modernoga čovjeka, nego jednako moderna znanost, politika, socijalni sistemi, ekonomski razvoj i previranja u svijetu sve do nacionalizma, kolektivizma i rasizma naših dana. Moralna je nauka vrlo mnogo obrađivana u posebnim monografijama, gdje su iznesena pojedina pitanja ili čitave grane morala. Općih je djela u prvoj polovini ovoga perioda manje; za njih se može reći, da idejno još plove u starim vodama i ako metodički idu sa svojim vremenom. Na tom se putu u drugom pedesetgodištu zapaža doista jedan stalni napredak, koji sve više zadovoljava. U to su vrijeme objavljena neka djela, koja zahtjevima vremena i potrebama Crkve odgovaraju u visokom stupnju (D'Annibale, Cathrein, Mausbach, Merkelbach, Tillmann i dr.). Mi smo na najboljem putu, da po principu: »nova et vetera« uzdržimo na visini onaj moralni ideal, što nam ga je Krist zacrtao u evanđelju. A nema sumnje da će potrebe, što se otvaraju nastankom t. zv. »novoga društva« samo potencirati aktivitet katoličkih moralista.

b) Pisci i djela. Medju prvim promicateljima novoga preporodnoga stava u moralnom bogoslovlju valja zabilježiti ova imena:

Michaed Sailer († 1832) »Handbuch der christlichen Moral«, Ambrozije Stapf († 1844), Stephan Teplotz († 1857) sveuč. prof. u Beču i Pragu: »Introductio in ethicam christianam«. U Njemačkoj se prvi odvažuje da posegne za sv. Tomom Anton Rietter: »Die Moral des Thomas von Aquin« (1858); važna su bila djela: Joh. B. Hirschera: »Die christliche Moral«, Ferdinanda Probsta: »Kath. Moraltheologie«. Karla Wernera: »System der christl. Ethik«. Slijedili su za njima: Thom. M. Gousset († 1866) »Theologie morale«. Petar Scavini († 1881) »Theologia moralis universa ad mentem S. Alphonsi de Ligorio« Ivan Petar Gury († 1866) je svojim djelom Compendium theologiae moralis (izdanje Tummolo-Jorio 1934.) i ako kazuista mnogo pridonio srednjem umjerenom smjeru i probabilističkom problemu; Antun Ballerini: Opus theologicum morale u 7 svez. dovršio Dom. Falmieri; Patricije Kenrick je izdao god 1860 u 2 sveska djelo »Theologia moralis«; kard. D'Annibale vrsno djelo: »Summula theologiae moralis« u 4 sv; Clem. Marc: »Institutiones Alphonsianae«.

Svi ovi kao i ostali savremeni moraliste zastupaju u svojim djelima ideal kršćanskog morala: uzdići pojedinca do shvaćanja kršćanskoga života prema uzoru evanđeoskom, voditi ga oprezno i mudro uskom stazom kreposti, čuvajući ga u tom životu od pogibli, što mu se na svakom koraku otvaraju. Izmedju velikoga njihovoga broja neka još budu spomenuti ovi:

AERTNYS Jos. († 1918): Theologia moralis iuxta doctrinam S. Alphonsi. Iza smrti izdao C. A. Damen.

BERARDI Aemil.: Praxis confessariorum seu moralis theologia theoretico-practica, 5 svez., De sollicitatione et absolutione complicis, De recidivis et occassionariis.

BUCCERONI Januarius († 1918): Institutiones theol. moralis (novo skraćeno izdanje (pars fundamentalis), priređeno god. 1930). Commentarii de actibus, De natura theol. moralis.

BOUQUILLON Thom († 1902). Theologia moralis fundamentalis, De virtutibus theologicis, De virtute religionis.

CAPELLO F: Tractatus canonico-morales de sacramentis u 3 sveska.

CATHREIN Viktor: Moralphilosophie u 2 sv. i Philosophia moralis.

COLLI-LANZI V.: Theologia moralis universa u 4 sv.

FERRERES Ivan Bapt.: Compendium theologiae moralis u 2 sv.. Casus conscientiae u 2 sv.

FRASSINETTI Jos.: Compendio della teologia morale di S. Alfonso; Manuale prattico del parroco novello.

FRINS Viktor, D. I. († 1912): De actibus humanis u 3 sv.

GASPARRI kard. Petrus: De matrimonio, De eucharistia, De sacra ordinatione, svako djelo u 2 sv.

GENICOT Eduard, D. I. († 1900): Theologiae moralis institutiones (6. izdanje J. Salsmans), Casus conscientiae.

GENNARI kard. Kazimir († 1914): Consultazioni morali-canoniche-liturgiche, Consultazioni canoniche-liturgiche

GERSTER Toma Villanova, kapucin: Katholische Sittenlehre.

GOEPFERT Adam († 1913): Moraltheologie (9. izdanje uredio K. Staab) u 3 sv.

HAINE I.: Theologiae moralis elementa ex S. Thoma aliisque probatis auctoribus u 4 sv. Od 5. izdanja (1906) I. Bund.

KOCH Anton: Lehrbuch der Moraltheologie (1905.).
LINSENMANN Fr. († 1898): Lehrbuch der Moraltheologie.
LEHMKUHL Aug., D. I. († 1918): Theologia moralis u 2 sv., Casus conscientiae u 2 sv.
MARTIN Konrad († 1879): Lehrbuch der Moral (1850.).
MAUSBACH Jos († 1931): Katholische Moraltheologie u 3 sv., Die Ethik des hl. Augustinus, Die kath. Moral und ihre Gegner i cio niz vrsnih djela iz ovoga područja. U naše je dane sve do nedavne svoje smrti vrijedio kao najznamenitiji teolog u Njemačkoj (Vidi: BS 1932, str. 276).
MERKELBACH Henrik, dominikanac, do 1936. profesor na dominikanskom sveučilištu u Rimu, vrsne djelo: Summa theologiae moralis u 3 sveska (II. izd. 1935/36).
MÜLLER Ernst († 1888) svojim djelom Theologia moralis vladao je kroz decenije u sjemeništima Austro-ugarske monarhije kao profesor bečke univerze. Najnovije (X.) izdanje Seipel-Ujčić iz god. 1923. izmijenilo je njegov ekviprobabilistički stav u smislu opće nauke u tom pitanju.
NOLDIN Hieronymus († 1922) se jednako vrsnim djelom Summa theologiae moralis u 3 sv. održava i u naše dane kao veoma prikladan priručnik za škole.
OJETTI Benedikt, isusovac, vrstan jurista na rimskoj univerzi Gregorijani: Synopsis rerum moralium et iuris pontificii . . . ; Ius antepianum et pianum ex decreto »Ne temere . . .«
PISCETTA Alojzije († 1925). Elementa theologiae moralis. Nastavlja član iste kongregacije S. S. Gennaro. Sv. 4. izdao D. Munerati.
PIGHI Joannes († 1926): Cursus theologiae moralis u 4 sv.
PRÜMMER Dominik († 1931): Manuale theologiae moralis u 3 sv. Osim ovoga izvrsnog djela napiscao je: Manuale iuris canonici, Vademecum theologiae moralis.
SABETTI Alojzije († 1898): Compendium theologiae moralis (po Gury-Ballериniju), koji je mnogo upotrebljavan. Tim. Barret je 1922. izdao 28 izdanje.
SCHILLING Otto: Lehrbuch der Moraltheologie (1928) 2 sv.; Theologia moralis fundamentalis (1937) i mnogo dobrih djela, što zasijecaju u savremenu sociologiju.
SCHINDLER Fr. († 1922): Lehrbuch der Moraltheologie u 3 sv.
SIMAR Hubert († 1901): Lehrbuch der Moraltheologie, Die Lehre vom Wesen des Gewissens, Der Aberglaube i dr.
SLATTER Th.: Principia theologiae moralis, London (1912); A manual of theology, New York (1918).
TANQUEREY Ad. († 1932): Synopsis theologiae moralis et pastoralis u 3 sv.
TILLMANN Fritz: Die katholische Sittenlehre u 4 sveska: I. Die philosophischen Grundlagen od dr. Steinbüchela, II. Die psyhologischen Grundlagen od dr. Münkera, III. Die Idee der Nachfolge Christi od izdavača Fr. Tillmanna, IV. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi od istoga autora; svezak IV. je izašao u dva dijela, sve kod Max Huebera u Münchenu 1934—1937.
UBACH Jos.: Compendium theologiae moralis u 2 sv.

VERMEERSCH Artur († 1931): Theologiae moralis principia, responsa, consilia u 4 sv., u zajednici s Creusenom vrsno djelo: Epitome iuris canonici.
WAFFELAERT G. J. († 1931): Tractatus theologici de virtutibus cardinalibus, De iure et iustitia, De fortitudine et temperantia, Dissertation sur la malice intrinceque du mensogne i mnogo djela iz područja morala i ascetike.
WERNZ Franz, D. I. († 1914) poznati kanonista: Jus decretalium u 6 sv., koje djelo uskladjuje s novim crkvenim zakonikom P. Petar Vidal, D. I.
WOUTERS N. S. ss. R. († 1933): Manuale theologiae moralis u 2 sv.

Moralna se nauka u naše vrijeme mnogo iznosi po **stručnim bogoslovskim časopisima** od kojih spominjem: ASS (Acta Sanctae Sedis) od 1865—1908; dalje kao službeno glasilo sv. Stolice pod naslovom AAS (Acta Apostolicae Sedis); Apollinaris, Civiltà Cattolica, Commentarium pro religiosis (Roma), Estudios Eccleśiasticos (Madrid), Nouvelle revue theologique (Tournai), Periodica de re morali, canonica . . . (Roma), Stimmen der Zeit (München), Angelicum (Roma), Časopis katolickeho duchovenstva (Prag), Ephemerides theologicae lovanienses (Louvain), Gregorianum (Roma), Etudes (Paris), Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz), Theologie und Glaube (Münster), Antonianum (Roma), Divus Thomas (Freiburg, Schweiz), Bohoslovia (Lavov), Bogoslovski Vestnik (Ljubljana), Rassegna di morale e diritto (Roma) i dr.

II. HRVATSKA MORALNA KNJIŽEVNOST

1. — Rad na pismenoj prosvjeti u narodnom jeziku siže kod Hrvata u dosta davno doba, već tamo u deseti vijek. Počeci slavenskoga bogoslužja, počeci su hrvatskoga književnoga rada. On je, istina, obuhvatao najprije samo crkvenu knjigu koliko su to praktične potrebe tražile. A kako su praktične potrebe za crkvu, crkvenu službu, za svećenstvo i njegovu naobrazbu bile već u X. i XI. vijeku dosta opsežne, mi smo morali imati u području naše crkvene glagolske knjige cio niz raznovrsnih djela koja su svećenici upotrebljavali. To su bili: misali, brevijari, evandelistari, oficiji za pojedine svetkovine i obrednici ili rituali. Amo idu i psaltiri, izvaci iz evanđelja i Djela apostolskih (»apostolari«), formule raznih blagoslova. Nešto kasnije su nastali proizvodi vjersko-poučnoga i moralnoga sadržaja: legende, propovijedi, izvaci iz djela crkvenih otaca, te molitvenici za porabu naroda. Sve nam je to ponešto sačuvano kao dokumenat našega, donekle originalnog i samostalnoga razvijanja iz onih najstarijih vremena, kad je prosvjetno pismeni rad i kod jačih naroda još bio slab i nepoznat.
Na drugom su mjestu bili dokumenti, koji se dotiču društvenoga i javnoga života narodnog. Amo spadaju isprave ili listine, zakoni, notarske knjige, pravila bratovština i redova, papinske bule, razni zapisnici i bilješke. Na trećem mjestu dolaze zabavno-poučni radovi,

ne u strogom, nego u širem značenju umjetna knjiga, koja se postepeno morala razvijati, kako je rasla prosječna naobrazba medju narodom i medju njegovom inteligencijom.
Ta se naša najstarija zabavno-poučna knjiga »na književnom radu hrvatskih glagoljaša već davno prije 14. vijeka izgradjivala zajednička svim hrvatskim stranama, od kojih su samo sjeverozapadne ostale vjerne Ćirilovoj glagoljici, dok je u drugim stranama još od 12. i 13. vijeka preotimala pa u 14. vijeku konačno i preotela mah ili ćirilica (Bosna, Zagorje srednje i južne Dalmacije) ili latinica (dalmatinski gradovi i Posavska Hrvatska)« (26). Pisana je od strane crkvenih ljudi, pa se gotovo isključivo kreće oko vjerskih predmeta i oko pitanja bogoslovskih. Tako je ona gotovo skroz bogoslovska produkcija. Dakako, ne smijemo misliti na neku sistematsku i samostojnu produkciju prema današnjem pojmu naučnoga rada, nego na jedan u suštini kompilatorski rad, kod kojega je originalnost dolazila do izražaja tek kod razdiobe djela, ponešto kod odabiranja predmeta i primjene na prilike mjesta i okoline.
Vlastitosti su te naše najstarije poučne produkcije bile isključivo na jezičnoj strani, stilu, te većoj ili manjoj sposobnosti, da se pisac približi psihi svojih čitatelja.

Koliko danas za nju znamo, u glavnom se nalazi u rukopisima; najveći dio rukopisnih fragmenata i onaj mali broj gotovih djela mogu se svrstati u dogmatsko-moralni dio bogoslovske nauke. U to vrijeme nije dogmatika bila odijeljena od moralnog bogoslovlja, nego su dogmatske istine jednako kao moralne obradivali zajedno. Osnovica čitavoga kršćanskoga naziranja na svijet i život ima svoju specifičnu oznaku u kršćanskoj dogmi i kršćanskom moralu. Od vremena patrističke naučne obradbe bogoslovskih problema, vežu se dogmatske i moralne istine jedna uz drugu, jer se po prirodi stvari izvode iz zajedničkog izvora, a upravljaju djelovanjem ljudi i vode ih k zajedničkom cilju.
Stari su hrvatski manastiri (Rogovo kraj Belgrada; sv. Kuzme i Damjana u Tkonu kraj Pašmana; sv. Petra na Rabu; sv. Grgura u Vrani i dr.) bili izvor svega prosvjetnoga rada medju Hrvatima. Narodno pismo, knjigu, kulturu i narodnu svijest budili su oni, odgajali i branili od neprijatelja sa sjevera i sa zapada. Od 13. do konca 15. vijeka su sami redovnici i njihovi pomagači svjetovnjaci na polju naše glagoljske knjige učinili razmjerno mnogo. Sačuvalo nam se, nažalost, veoma malo djela. »Ispred množine liturgijskih rukopisa, veli Jagić, gotovo iščezava sva ostala sadržina glagoljaških radova u tome razdoblju. To su od česti prijevodi čitavih latinskih djela, od česti kompilacije iz različitih knjiga, posakupljene u zbornike, koji bi svojom mješovitom sadržinom trebalo najprije da svrate na se

(26) F a n c e v dr. F., Starija hrvatska književnost u današnjim srednjoškolskim udžbenicima HR, X (1937), br. 11.

pažnju nauke.« Jagić misli da može reći takodjer: »Ako nam ne imponira sadržina njihovih knjiga, imamo pravo i dužnost govoriti s poštovanjem o njihovoj marljivosti u pisanju i prepisivanju rukopisa.« (27)
Na sadržinu knjiga naših popova glagoljaša ne ćemo stavljati zahtjeva s visine našega savremenoga duševnoga obzorja; ona će, istina, biti razmjerno ispod razine onoga doba u poredbi s talijanskim humanizmom; no koliko je ostalih evropskih zemalja i naroda većih od hrvatskoga, imalo onda znatnijih književnih tvorevina u narodnom jeziku? Istaći valja da glagoljaško svećenstvo nije svuda obilno uživalo potpore i naklonosti hrvatskih velikaša; no ipak »bar u otsjeku od 1428.—1531. nije bilo prepušteno sebi, nije većinom bilo siromašno ni zapušteno, niti je bilo bez svoje crkvene organizacije«. (28)

Od sačuvanih rukopisa i tiskanih djela za našu je svrhu potrebno spomenuti ove:

1) C v e t v s a k e m u d r o s t i, filozofsko-moralna razmatranja prema talijanskom originalu »Fiore di virtù«. Potječe iz 14. vijeka. Dijeli se u 24 članka kojima je sadržaj pretežno moralnoga karaktera. Članci nose ove naslove: ljubav božija, ot ljubve bližik, ot ljubve ženske, ot zavidošći, ot mira, ot gnjeva, ot skartosti, ot lastivosti, ot istini, ot laži, ot straha, ot mudrosti i t. d.
2) I v a n č i ć e v z b o r n i k (Glavotok na otoku Krku, 14. vijek) sadržava među bogoslovskim traktatima i »Sedam glavnih grijeha« te traktat o ispovijedi.
3) Z e r z a l o (Vatikan, prepisao žakan Luka za popa Grgura god. 1445.), po mišljenju Iv. Milčetića prijevod djela sv. Antonina »Specchio di conscienza«, u stvari priručnik za glagoljaše, gdje im je izložena u glavnom dogmatika i moral s primjerima iz sv Pisma. (29)
4) K v a d r i g a popa Šimuna Grebla (Beč, god. 1493): tumačenje o deset Božjih zapovijedi i o krepostima vjere, uhvanja i ljubavi; T k o n s k i z b o r n i k (Zagreb, JA) od Matije Zadranina, barem djelomično; sadržaje među ostalim traktat o grijesima i o ispovijedi.
5) A n t o n i n (»dobri i svršni nauk vsakomu redovniku«) knjiga za uputu svećenicima, preradjena po djelu sv. Antonina biskupa iz Firenze Summula confessariorum i Specchio di conscienza. Sadržaje u 2. poglavlju tumačenje deset Božjih zapovijedi. Imamo više primjeraka ovoga rukopisa; najstariji je u JA (IV. a 92) u Zagrebu.
6) M i l č e t i ć e v R u k o p i s bez naslova potječe iz Dobrinja (15. vijek), sadržaje tumačenja o deset Božjih zapovijedi, o crkvenim zapovijedima, o grijesima i o krepostima.
7) L j u b l j a n s k i r u k o p i s (u sveuč. knjižnici, 15. vijek) sadržaje tumačenja sedam sv. sakramenata i kratak nauk o deset Božjih zapovijedi.
8) D m i n i ć e v z b o r n i k (Jakov Dminić, kanonik Krk) jest čisto moralno djelo

(27) V. J a g i ć, Hrvatska glagoljska književnost, kod Vodnika: Povijest hrvatske književnosti str. 30, 32.
(28) F a n c e v, n. n. mj. str. 539.
(29) I v. M i l č e t i ć, Hrvatska glagoljska bibliografija, Zagreb, SJA 33, str. 202; H o r v a t dr Karlo, SJA 33, str. 522.

koje radi o grijesima, braku, Božjim zapovijedima, krepostima i pridržanim grijesima. Pisan god. 1561.

9) Grdovićev zbornik (Zagreb, JA) sadržaje u drugom dijelu tumačenje o Božjim zapovijedima. Njemu sličnih rukopisa ima još u Zagrebu kod JA pod signaturom III.a 18, VI.a 130, IV.a 122, I.a 34, III.a 15, I.a 99, III.a 33 (Zbornik Ivana Vranića), koji svi od reda manje više dodiruju predmete moralnog bogoslovlja.

10) Od štampanih knjiga ćemo navesti ovdje. a) Spovid općena, tiskana možda u Senju već 1496. od Jakova Blažiolovića, prijevod knjige fra Mihovila, franjevca iz Milana; b) Naručnik plebanušev, tiskan u Senju 1507., prijevod djela Manipulum curatorum od Guidona; c) Rafaela Levakovića Nauk karstjanski, štampan u Rimu 1628; d) Svitlost duše verne, prijevod iz latinskoga, u franjevačkoj knjižnici na Košljunu.

Na staru se hrvatsko-glagoljsku pismenost nastavljaju prijevodi i priredbe oficija, psalama, molitvenika i tekstovi lekcionara kao i psaltira. Nema jedne nove pobožne književnosti »koja bi se nezavisno od nje bila razvila novim prevođenjem iz latinskih ili talijanskih predložaka. Svi tekstovi ovih knjiga ishode od starih crkvenoslavenskih prijevoda. Novija se hrvatska renesansna književna djelatnost u svemu oslanja na stariju hrvatsku narodnu pismenost« (30). Danas znamo da je kod Hrvata i prije nastupa renesansne narodne književnosti (konac XV. vijeka) postojala crkvena književnost na narodnom jeziku pisana latinicom. Postojala je prema tome jedna tijesna veza izmedju nje i crkveno-slavenske književnosti. Od spomenika te hrvatske književnosti iz 14. vijeka poznatih do danas, mogu se svrstati u područje morala: Šibenska molitva i Vatikanski hrvatski molitvenik. Između spomenika 15. vijeka neka budu ovdje spomenuti: Život sv. Katarine, Zbornik crkvenih pjesama bratovštine Svih svetih u Korčuli, Vatikanski molitvenik, Najstariji hrvatski štampani molitvenik, Umetci u »Vrtlu« Petra Lucića i Svetačke legende (31).

Ne smijemo ovdje mimoići ni najstarije obrasce hrvatske crkvene pučke poezije, što sižu u 14. vijek kao preteče hrvatskih crkvenih prikazivanja u 14. i 15. vijeku. Ta su prikazanja u najvećem dijelu moralnoga značaja imala velik upliv na izgradnju psihe našega naroda. »Od rojenja Gospodinova«, »Uskrsnutje Isukrstovo«, »Muka

(30) Fr. Fancev, Nova hrvatska poezija splićanina Marka Marulića, RJA 245 (1933), str. 4.

(31) Fr. Fancev, Vatikanski hrvatski molitvenik i dubrovački psaltir ,dva latinicom pisana spomenika hrvatske proze 14. i 15. vijeka, Zagreb 1934., JA (31).

Isukrstova« i dr. obrađuju misterije vjere; preko »Triju kralja« i sl. prešlo se na svetačke legende o sv. Margareti, sv. Lovrincu, sv. Pafnuciju i dr. (32)

2. — Nastupom tiskarskoga umijeća (1453) i otvaranjem tiskara u našoj zemlji (prva u Senju 1494., druga na Rijeci 1530.) literarno-prosvjetni se rad naših pretšastnika razvija i napreduje bržim korakom.

Poslije prve hrvatske knjige štampane na hrvatskoj zemlji (»Naručnik plebanušev« od Silvestra Bedričića, 1507), javlja se kod nas na polju moralno-pastoralnoga literarnog djelovanja izvjesni broj pojedinaca koji, istina, nije visok ali je pažnje vrijedan radi prilika u kojima je hrvatski narod u to vrijeme živio. Unatoč glasa bojnih trublja koje nikada nisu zamuknule na poljanama hrvatskih zemalja, sinovi su toga naroda našli i vremena i prilike, da rade prosvjetno na književnom polju.

MARKO MARULIĆ (1450—1524) prvi hrvatski umjetni pjesnik po priznanju i po vremenu, stekao je glas evropskoga pisca svojim latinskim djelima moralnoga sadržaja. Za hrvatsku moralnu knjigu imaju svoju vrijednost njegove duhovne pjesme: Urehe duhovne, Dobri nauci, Svit je tašćina. Od 7 smrtnih grihov, Od svete pokore, Od suda versi, Naslidovanja Isukrsta, Ke čisto hoćete na sfitu živit, Tri kriposti duhovna resenja, Od začetja Isusova, Duša osujena govori, Isus duši osujeni govori i dr. Amo idu i prijevodi: Philomena od sv. Bonaventure, Knjiga Ivana Gersona, Nauci sv. Bernarda sestri svojoj i dr. (33)

MAVRO VETRANOVIĆ-ČAVČIĆ (1482—1576) po najvećem dijelu svoga pjesničkoga rada odaje katoličkoga redovnika; njegova je poezija didaktična, u njoj prevladjuje moralna nota

LIBRO OD MNOZIJEH RAZLOGA rukopis je dubrovačkih benediktinaca (1520) pisan bosančicom od nepoznata autora, gdje pored legendarnog i apokrifnog ima članaka i moralno-filozofskog karaktera

STJEPAN ISTRIANIN, propagator protestantizma, štampao je glagoljicom 1561 u Tübingenu »Katekizmus... edna malahna knjiga... i edna prediga od kreposti i ploda prave krstianske vere.« U zajednici sa svojim zemljakom Antunom Dalmatinom izdao je i druge knjige, namijenjene širenju protestantizma: »Artikuli ili deli prve stare krstianske vere«, Postila t. j. kratko iztlmačenje vsih nedelskih Evenjelov« itd., »Spovid i spoznanie prave krstianske vere«

BAZILIJE GRADIĆ posvećuje »Libarze od dievstva i dievickoga bitya« u kolovozu 1566 duvnama Mandi Gučetić i Pauli Gradić kao svoj originalan rad; drugo djelce njegovo »Libarze veleduhovno i bogoljubno od

(32) Fr. Fancev, Hrvatska crkvena prikazanja, NS 29 (1934.), str. 143.

(33) Fr. Fancev, Nova hrvatska poezija, n. dj. str. 15.

molitve« (1567) prijevod je knjižice talijanskoga autora Tulija Crispoldi; njemu se pripisuje i asketsko-moralno djelce »O čistoći« (1577)

JERKOVIĆ MATIJA je štampao god. 1582 u Veneciji molitvenu knjižicu: »Razmišljanja bogoljubna« (o otajstvima sv. krunice), mali toplo pisani priručnik

ŠIME BUDINIĆ štampa godine 1583 u Rimu: »Ispravniich za erei ispovidnici i za pokornih«, prijevod s latinskoga jezika »v slovignschii«, naputka isusovca Ivana Polancho za ispovjednike i pokornike, pravno-moralnoga sadržaja. Od njega je i »Summa nauka christianskoga«, prijevod glasovitoga katekizma sv. Petra Kanizija

ŠIMUN KLIMENTOVIĆ (Klemenović) († 1460) napisao je glagoljicom djela: »Od zapovidih Božjih, Od smrtnih grihov. Od sedam milostih duchovnih i tilesnih, Od 12 člankov vire, Od sedam darov, pet udov i sedam posvetilišč«

MATIJA DIVKOVIĆ († 1631) franjevac, štampa: »Nauk karstianski za narod slovinski«, 1611 u Veneciji; a 1616 ondje: »Nauk karstianski s mnoziemi stvari duhovniemi i vele bogoljubniemi«, te: »Beside svarhu evangjelia nediljnih«

MATIJEVIĆ STJEPAN, franjevac u Rimu 1630: »Ispoviedavnik sabran iz pravoslavnieh naučitelja«

POSILOVIĆ fra PAVAO: »Nasladjenje duhovno, koi želi dobro živiti po tom toga dobro umriti« (Mletci 1632) i »Cviet od kriposti (1647)

KAŠIĆ BARTOL, isusovac izda god. 1631 u Rimu »Zarcalo navuka karstjanskoga«; zatim »Perivoj od dievstva« u Mlecima 1682, te »Svetodajnik penitenciru apostolskomu« u Rimu 1640

GLAVINIĆ FRANJO († 1650): »Svitlost duše verne« u Mlecima 1632 i »Raj duše« u Padovi 1640

RADNIĆ fra MIHAJLO (1636—1704) izda dvije veoma uporabive moralne knjige: »Pogardjenje izpraznosti od svieta« u Rimu 1683 i »Razmišljanja pribogomiona od ljubavi Božje«

ANDRIAŠEVIĆ fra VITAL: »Put od raja« u Mlecima 1686 i »Razgovor duhovni duše bogoljubne« u Jakinu 1667

ANČIĆ fra IVAN: »Vrata nebeska i život vični«, Jakin 1678; »Svitlost karstjanska i nasladjenje duhovno«, Jakin 1679

BABIĆ TOMO: »Cvit razlika mirisa duhovnoga«, Mleci 1726

KADČIĆ ANTUN, biskup splitski († 1745) izdao je god. 1729 u Bolonji za svoje popove glagoljaše i za narod »Bogoslovje diloredno iliti rukovod slovinski na poznavanje svetoga reda«; djelo svake hvale vrijedno, radjeno s obzirom na nauku sv. Tome Akvinca i na propise tridentskoga sabora.

DEMELLI PETAR: »Beside ćudoredne«. Mleci 1758

»OGLEDALO DUSCE POKORNE« od nepoznatoga autora franjevca, izdano u Mneczi 1745 »ukojese ima ogledati dusca, koja xeli vidit svoje stagne i dostoino pristupiti Tilu Isusovu«

FILIPOVIĆ fra JERKO iz Rame u Bosni: »Pripoviedanje duhovno nauka karstjanskoga složeno i u razlika govorenja razdiljeno«. Knj. I. svarhu vire i ufanja, knj. II. varhu ljubavi. knj. III. od sv. sakramentah kriposti stožernih, dilah od milosardja i druga izdano u Veneciji 1750—1765

ZORIČIĆ MATE: Zarcalo različitih dogadjajih, Mleci 1780; Uprava mnogo korisna izpovidniku, Mleci 1781

BAČIĆ fra ANTO: »Istina katolicsanska illiti skazagnie upravglienia spasonosnoga xitka karstianskoga«, u Budimu 1732

BADRIĆ fra STIPAN: »Prav nacsin za dovesti dusce virni na xivot vicgni«, Mleczi 1714 i 1746

DOBRETIĆ fra MARKO († 1784): »Kratko skupliegne chiudoredne iliti moralne bogoslovicze svarhu sedam katoliscsanske czarkve sakramenatah ... za općenu službu parokah ili župnikah naroda slovinskoga složeno i skupljeno na slavni ilirički jezik«, štampano u Ankoni 1782

KRSAN IVAN, nadbiskup zadarski: »Knjiga pastirska za sve župnike, štampano u Zadru 1800

ILIJIĆ fra GRGO († 1815): »Kratko nadometnutje u kgnjixice: Od uzame, o. Filipa iz Ochievje«, Mleci 1796; Četiri govorenja ćudoredna

BELINIĆ NIKOLA: »ABC i nauk ćudoredni i reči za malu detcu«. Trst 1808

PAVLOVIĆ-LUČIĆ JOSIP (1755—1848): »Opomenuća ćudoredna«, Mleci 1793; »Dva pastirska govorenja, Malahni skup pastirskih nikih govorenja«, Mleci 1800

STARČEVIĆ ŠIME: »Kratki nauk ćudoredni verhu dužnosti čovika za seljane«, Zadar 1807

PAVIĆ KARLO: »Politika za dobre ljude t. j. uprave razumnoga života iz nimačkoga poslavončite«, u Pešti 1821, zatim »Govorenja sveta ćudoredna«

PUSTAIĆ MARTIN: »Meštria uljudnoga življenja, izdao Jaić, Budim 1825.

PAVAO KLEM. KAČIĆ-MIOŠIĆ: »Knjiga pastirska«, Spliet 1830

GJURICEO ANTUN: »Knjiga pastirska«, izdanje 1831 i 1840

VERHOVAC MAKSIMILIJAN, biskup: »Podvučavanja va najpoglavitejšeh vere istinah i najosobitejšeh kerstjanskeh dužnostjah«, Zagreb 1822

MIHOIL MIHALJEVIĆ: »Diloredaik za kripostljubnu zabavu i korist svakoga csovika«, u Ossiku 1823

LOVRENČIĆ JAKOV: »Kratka deset zapovedih Božjeh pripovedanja«, Varaždin 1825 i »Kratka dobreh dersani pripovedanja«, Varaždin 1824

BARISTIĆ fra RAFO: »Pasha duhovna illiti nacin vjesht slishati svetu missu i pripravitse za ispovid«. . etc., Rim 1842

BRALIĆ fra KRUNOSLAV KOSTA: »Priručni tumač redovničkih dužnosti i prava u juridično-moralnih i asketičnih razlaganjih, Osiek 1891

ŠTOOS PAVAO: O poboljšanju ćudorednosti svećenstva, Zagreb 1848

STRUČIĆ fra IGNACIJE: Put k savršenosti kršćanskoj, Zagreb 1895

MARKOVIĆ dr. FR.: Etički sadržaj naših narodnih poslovica, RJA (96)

ŠTIGLIĆ MARTIN: Kazuistika, 2 sv., Zagreb 1898

ROTKVIĆ VJEKOSLAV: O moralnom napretku, Zagreb 1919

IVANIŠ BOŽO: Pouka o ascezi, I. sv. Nazaret kod Banjaluke 1934

RADIĆ fra IGNACIJE« Uzgoj čistoće, Zagreb 1926

STRIŽIĆ BOGOLJUB: Čist naraštaj, Zagreb 1919

STOŠIĆ KRSTO: Čisto srce, Šibenik 1933

*

Prvorazrednu važnost za moralno obrazovanje putem knjige imali su kod nas dugo vrijeme sastavljači i priredjivači katekizama. Počevši od Šimuna Budinića (1583) sve do današnjih nastojanja hrvatskih kateheta okupljenih u katehetskom odsjeku »Bratovštine kršćanskog nauka«, oni su najsnažniji promicatelji kulturnog našega razvoja na moralnim i vjerskim temeljima (34).

U posljednjim se decenijama nije rad na polju moralnoga bogoslovlja znatno pomakao naprijed. Kao i ranije u prvom se redu ide za udovoljenjem praktičnih potreba u moralnoj izobrazbi vjernika, pa se publikacije udešavaju u tom smjeru. Naučno je obradjivanje problema još uvijek u početnom stadiju i redovno nalazi mjesto u povremenim domaćim časopisima.

Osim »Bogoslovske Smotre« (Pazman, Carević i dr.) valja spomenuti još ove časopise i njihove suradnike iz područja morala: Hrvatska Straža (*) (Mahnić, Alfirević, Eterović, Binički, Šanc), Vrhbosna (Jeglič, Koščak, Marušić, Čelik i dr.), Nova Revija (Grabić, Knezović, Nola i dr.), Franjevački Vijesnik (Talija), Serafinski Perivoj (Blažević i dr.), Život (Bock, Šanc i dr.), Glasnik Biskupija Bosanske i Srijemske (Babić, Galović, Marković i dr.), Katolički List (Ortner, Korenić, Bakšić i dr.).

(34) Ferdo Heffler, Građa za povijest hrvatske kateheze, sv. I., Zagreb 1932.

(*) Filozofsko-apologetski časopis (1903—1918).

KNJIGA I.

KONAČNA SVRHA ČOVJEKOVA

Literatura. Th. Bouquillon, Theol. moralis fundamentalis, De fine ultimo hominis Proeminum, trac. I; V. Cathrein, Moralphilosophie I[5], Von der Bestimmung des Menschen, Freiburg 1911; J. Dumas, Theologia moralis thomistica, vol. I. Paris 1930; H. Merkelbach, Summa theologiae moralis, I[2] Paris 1936; E. Müller (izdanje Seipel-Ujčić), Theologia moralis, 1[10] Ratisbonae 1923; Noldin-Schmitt, Summa theologiae moralis, De principiis, I[24], Innsbruck 1936; Dom. Prümmer, Manuale theologiae moralis, 1[8] Freiburg 1935; Ed. Thamiry, Fondement de la morale, Paris 1928; M. Wittmann, Grundfragen der Ethik, München 1923.

Vjekovno pitanje: Otkud je čovjek proizašao i kamo ide — od postanka se provlači kroz povijest ljudskoga roda. Susreće nas kao prvo i temeljno pitanje na pragu zgrade moralnoga bogoslovlja. Na njegovom se rješenju okušala ljudska mudrost sviju naroda i sviju vremena. U primitivno su doba nagađali o metempsihozi, u klasično pagansko vrijeme o elizijskim poljanama i palingenezi (1); u moderno vrijeme dijelom obnavljaju stare zablude, a dijelom govore, da ne znaju zašto su na svijetu. Agnosticizam je stvarno postao značajkom paganizma našega doba (2).

Upoznati smisao ljudskoga života bila je i ostat će zauvijek najviša mudrost za čovjeka. Najteža zadaća ali i najveća sreća, koju on u smrtnom svom tijelu može postići. Upoznati smisao života i poći k njemu — kako to samo može razumno biće i kako se jedino njemu dolikuje — to je vrhunac filozofije. Ali do toga su stepena daleki puti . . .! Filozofsko je saznavanje i uronjavanje u problem života velika duševna sreća, ali i težak posao. Teološko je pak upoznavanje i detaljno odredjivanje njegova smisla na osnovu izvora objave i tradicije još veće duševno obogaćenje, ali jednako tako mnogima nepristupačno. Sva je sreća, da se za svakoga pojedinca ne traži, da u svome duševnom sazrijevanju prođe sve teške peripetije skeptika, što se uz borbe, sumnje, trzanja i nade konačno probija do istine, da mu ona obasja trnovite staze i svojim ga osvjetljenjem približi Ocu svake istine. Za prosječni će dio ljudi biti smisao života autoritativno primljen i čuvan kao na-

(1) Egipćani, Kaldejci, Indi, filozofska škola Pitagorina, Plato.

(2) E. du Bois-Reymond: Über die Grenzen des Naturerkennens, Die sieben Welträtsel (»Ignoramus et ignorabimus«), Leipzig 1907.

sljedstvo koje treba dalje uzdržati u vlastitom interesu. Njima će religijski nazor na svijet i život, naslijeđen s poštovanjem od otaca, biti za cio život svetinja i siguran putokaz kroz sve bure i oluje u individualnom njihovom životu. Prema tomu će putokazu oni određivati od slučaja do slučaja i svoje socijalne dužnosti i potrebe.

Ali ne će biti kod svih tako. Velik je dio ljudi koji uopće nisu ni imali prilike, da steknu potrebne orijentacije u određivanju svojih životnih puteva, a kamo li da upoznaju kršćanstvo i njegovu sadržinu; drugi su ga upoznali, ali u krivom izdanju, treći su ga iza djetinjstva potpuno izgubili i posvema se otuđili; četvrti su mu svijesni protivnici, ne samo u praksi nego i u teoriji. Svi su pak ljudi dužni da pođu putem, što vodi k njihovoj konačnoj svrsi, sreći života u Bogu; svima bez razlike valja pokazati takav put, kojim imaju poći. Zato i ovdje ističemo, što je potrebno znati i shvatiti svakomu tko želi da mu život i vjera budu razumno služenje istini. Duševna je težnja za istinom najveća naša odlika ali i najveća muka. Uz dobru će volju medjutim i taj napor biti svladan. Ne će tu samo prirodne sposobnosti imati da odluče i pojedinca da izvedu na čistinu gdje će zagledati ljepote istine, tu će i sam Gospodar života, Bog stvoritelj, pružiti svoju pomoćnu ruku i dušu koja za svijetlom teži, provesti kroz tjesnace i teškoće do smirenja i radosti kako ih je osjetio jedan sv. Augustin, a s njim hiljade lutalaca na pučini životnog oceana.

Kod raspravljanja o moralnim dužnostima čovjeka u životu pretpostavljamo ovdje mnogo toga kao dokazano i poznato iz kršćanske filozofije. Prva je osnovna istina iz teodiceje: dokazana opstojnost Boga kao stvoritelja svijeta i svemira. Tomu se prevažnom spoznanju pojedinca za život može približiti samo pošto je u noetici oboren agnosticizam i dokazano da je metafizička spoznaja moguća. U tu je svrhu potrebno isto tako odbiti sve prigovore protiv vrijednosti načela uzročnosti i pokazati da ono ne vrijedi samo za područje pojavnoga, iskustvenoga svijeta, nego da mu je vrijednost metafizička, općenita: štogod gdjegod nenužno opstoji, mora imati svoj uzrok. Druga je istina što je pretpostavljamo dokazanom: da Bog uzdržava i upravlja svijetom, pa dosljedno i našim životom. Otud ćemo onda izvesti zakon našega života: moralni zakon u svijetu. Njega zapažaju i drugi ali ga nisu u stanju opravdati, niti pokazati zbog čega mu se moramo podvrći. Sigurnost naših izvoda za lične naše moralne obveze i smjernice za dobre puteve u životu počivat će na znanju o Božjoj opstojnosti.

To je put kojim ide etika ili moralna filozofija. Njezine izvode usvajamo mi u moralnoj teologiji, gdje ih još potanje i sigurnije raščinjamo na temelju dokaza uzetih iz pozitivnih teoloških izvora.

Medjutim je Krist Gospodin potpunoma riješio problem. U svom je sistemu točno označio izvor kao i svrhu čovječjega života na zemlji: od Boga je proizašao, u Njemu i kod Njega valja da se i smiri (3). Prvo pitanje i odgovor kršćanskoga katekizma poučava svakoga o toj osnovnoj istini našega života. Slijedeći nauku sv. Tome Akvinskoga, otpočinjemo i mi svoje izvode ob osnovnom moralnom bogoslovlju s pitanjem o konačnoj svrsi čovjekovoj. Ispravna je njezina spoznaja najvažnija stvar u ljudskom životu. Ona vodi k spasenju, što ga »tražiše i ispitivaše proroci... unaprijed svjedočeći za Kristove patnje i za proslavu po njima« (1 Petr 10).

POGLAVLJE I. ŠTO JE I U ČEMU JE SVRHA ČOVJEČJEGA ŽIVOTA?

§ 1. O SVRSI UOPĆE I SVRSI LJUDSKOGA DJELOVANJA NAPOSE

1. — Djelovanje razumnih stvorova ovisi o spoznaji svrhe. Svojstveno je razumnom biću, da ga u radu vodi razum i da je ono samo gospodar svojih čina. Samo kad tako radi, radi kao čovjek, kao razumno stvorenje. Razum mu najprije govori što treba da čini, a onda se volja odlučuje na djelo. U tomu je razumnom odredjivanju svrha glavni motiv, koji pokreće na čin. Mora naime biti neki odredjeni uzrok, zbog kojega se razumno biće odlučuje na djelo da postigne baš taj izvjesni učinak. Taj odredjeni uzrok zovemo svrhom djelovanja (causa finalis). Nikada se pak ne će čovjek pokrenuti na djelovanje, ako toga uzroka nije shvatio ili upoznao kao nešto što njegovoj naravi prija ili godi, kao stvar što mu se sviđa ili što ga čini boljim. To čovjek naziva svojim dobrom. Svaku dakle svrhu svoga djelovanja shvaćamo kao neko svoje dobro. Ako

(3) Sv. Augustin: Ispovijesti, knj. I. gl. 1.: »Stvorio si nas za sebe i nemirno je srce naše dok se u Tebi ne upokoji!« — »Ja sam alfa i omega, govori Gospodin, prvi i posljednji, početak i svršetak« (Apok. 22, 13).

nam se svrha takovom ne pričini, mi se djela ne laćamo. Pa i kad zlo želimo ili ga činimo, težimo za njim pod vidom dobra. Očito je dakle, da su naša svrha i naše dobro jedno te isto i ako se pojmovno razlikuju (4).

Koliko dakle s v a k o biće uopće radi pod djelovanjem svrhe koja je uvijek prvi uzrok, r a z u m n o biće napose namjerno prilazi k svrsi, jer samo tako hoće; ono ima slobodnu volju koja ravna svim čovječjim djelovanjem, a ne ide za svrhom po prirodnom instinktu kako rade nerazumni stvorovi. Možemo dakle reći da č o v j e k k a o r a z u m n o b i ć e u s v o m d j e l o v a n j u u v i j e k i d e z a j e d n o m s v r h o m k a o n e k i m s v o j i m d o b r o m.

2. — Svrha je ono, radi čega se nešto dogadja; kod razumnoga bića ono radi čega to biće djeluje ili što želi postići. Kad to postigne, prestaje njegovo djelovanje, ono se smiruje. Prema tome svrha pokreće volju te je tako p r v i p o t i c a j na neko djelovanje (principium volendi), a ima značaj uzroka; ili svrha znači k o n a c ž e l j e i djelovanja, kad je volja smirena i zadovoljna jer je postigla za čim je išla (terminus actionis). U prvom je slučaju svrha prvotni poticaj (finis primarius in intentione), a u drugom konačni učin (finis ultimus in executione). Tako je uvijek kod normalnoga djelovanja razumnih bića (5).

Možemo dakle u ovom promatranju našega svršnoga djelovanja gledati na:

a) s t v a r ili dobro (savršenstvo) koje želimo postići (finis qui, objectivus)

b) č i n kojim ga doista postizavamo ili posjedujemo (finis quo, formalis)

c) o s o b u kojoj ima pripasti ta stvar ili dobro (finis cui, subjectivus)

Razlikujemo nadalje:

I. S v r h u č i n a i č i n i o c a (finis operis — operantis). Svrhu č i n a opredjeljuje sama priroda djela. K toj svrsi stremi, ide, teži čin izravno i neposredno izvršivao ga tkogod; ta je svrha njegova

(4) S v. T o m a: Summa theologica I—II, q. 19. a. 9.: Impossibile est quod aliquod malum in quantum hujusmodi appetatur nec appetitu naturali nec animali nec intellectuali, qui est volutas; Summa contra gentiles l. III. c. 3.

(5) S v. T o m a, S. theol. I—II, q. 3, a. 3 ad 1.

objektivna i unutarnja oznaka (finis intrinsecus, objectivus). Dati na pr. milostinju znaći uvijek po prirodi samoga čina pomoći bližnjemu.

Svrha se č i n i o c a istovjetuje s namjerom koju čovjek ima kad izvršuje čin. On dakle sâm sebi postavlja svrhu. Ona se može pokrivati sa svrhom čina ali ne mora; u potonjem je slučaju ona jedna izvanja ili pripadna svrha (finis extrinsecus, accidentalis), koju sâmo lice postavlja prema svojoj želji i ako je čin već sam po sebi ili po prirodi odredjen za jednu izvjesnu svrhu. Kad na pr. netko nedjeljom prisustvuje službi Božjoj i ide u crkvu, da se Bogu moli, pokriva se njegova namjera s prirodnom svrhom čina; ali se ne pokriva ako je onamo pošao samo da se naužije lijepoga pjevanja ili glazbe; pohodu bi k misi bilo narinuto nešto što mu je izvanje i pripadno a nipošto prirodno.

II. Svrha činioca može na njegovo djelovanje uplivati dvostruko: p o t p u n o i l i d j e l o m i č n o (finis totalis — partialis). Ova razlika ima u vidu utjecaj što ga svrha izvodi i pod kojim čovjek radi. P o t p u n a je onda kad čovjek izvodi čin samo i jedino zbog nje: na pr. praštam ti Boga radi. D j e l o m i č n a je kad je kraj nje još nekakav poticaj ili motiv djelovanja. U tom je slučaju taj drugi faktor ili jednakopravan tako, da su oba jednake vrijednosti ili je jedan prvotni a drugi u jednom podredjenom odnosu.

P r v o t n a je svrha (finis primarius) glavni motiv djelovanja: predstavlja ono što činilac u prvom redu i što najviše želi. D r u g o t n a je svrha (finis secundarius) zavisna od prvotne; niti subjekt za njom teži niti je postizava zbog nje same, nego zbog veze s drugom svrhom koja mu je glavna i prvotna. Prvotna je svrha polaska u crkvu iskazivanje časti Bogu; drugotna svrha može biti želja dati dobar primjer onima koji crkvu zanemaruju.

III. S obzirom na sam cilj djelovanja može svrha biti

1) k o n a č n a (finis ultimus) kad označuje ono dobro kojemu upravljamo naše težnje i naše djelovanje: a) u ž i v o t u u o p ć e (simpliciter et absolute), jer je u njemu konačno smirenje i konac svakoga djelovanja. Tako je sâm Bog konačna naša svrha; b) u j e d n o m o d r e d j e n o m p o s l u i l i n a s t o j a n j u (secundum quid), na pr. postići zdravlje konačna je svrha medicine

2) p o s r e d n a (finis intermedius), kad je tražimo samo kao sredstvo da postignemo neko daljnje dobro, na pr. dajemo milostinju sirotinji Krista i vječnoga života radi

3) bliža (finis proximus) kad neposredno težimo k nečemu, ni s kim se i ni čim ne služeći kao sredstvom nego stvar izravno dotičemo na pr. kad pružamo pomoć bijedniku u materijalnoj bijedi
4) daljnja (finis remotus), kad odredjenu svrhu doduše imamo na umu ali idemo k njoj tek preko jedne druge koja nam je i bliža i preča, na pr. da oslobodimo nekoga od grješnoga života u koji je dijelom zapao radi bijede, dajemo mu pomoć.

Postoji dakle razlika izmedju posredne i bliže svrhe. I posredna je svrha uistinu svrha, makar se preko nje išlo i težilo dalje. Razlog je u tomu, što se na njoj subjekt zaustavlja (»ratione sui appetitur«) pa tako ima doista karakter svrhe (6).

3. — U tom dakle mnogostranom ljudskom traženju i teženju za svrhom (ordo intentionis) i mnogovrsnim samim svrhama radi kojih se čovjek konkretno odlučuje na čin (ordo executionis), ne može se čovjek kretati kao u kakovom krugu ili kao na nekoj beskonačnoj liniji; protegnuti ovaj proces bilo u jednom bilo u drugom redu u neizmjernost nije moguće, jer onda ne bi bilo prvotnoga uzroka od kojega ovise svi ostali i u teženju i u izvodjenju; sve bi visilo u zraku; nitko uistinu ne bi mogao ni poželjeti a ni izvršiti kakvoga djela ako nema konačne svrhe, jer je ona prvi poticaj svakom djelovanju. A kad bi neko djelovanje i počelo, nikada ne bi završilo jer ne bi bilo konačne svrhe kod koje se čin zaustavlja i smiruje.

Jednako je tako u težnji k dobru: štogod čovjek želi, želi pod vidom dobra; ako ono nije konačno uopće (simpliciter) ili konačno u nekom odredjenom ljudskom poslu (secundum quid), ono je posredno pa po prirodi stvari ide težnja preko njega dalje do konačnoga ili i posljednjega dobra. Ako je nešto započelo, prirodno je da proslijedi dalje dok se ne završi; tako je u svoj prirodi tako i u ljudskom djelovanju. Pa kad čovječja volja teži k dobru po prirodi, nema ona smirenje dok se ne upokoji ili ne smiri u konačnom dobru. (7)

Ispravno je zato ustvrditi da čovjeka u njegovom djelovanju uvijek vodi konačna svrha života uopće ili konačno dobro njegovo.

Kad smo utvrdili, da je u svemu našemu duševnom teženju i u svemu praktičnom radu uvijek konačna svrha mjerodavna za naš rad kao

(6) D. Prümmer, Manuale theol. moralis I[5], str. 19.
(7) Sv. Toma, S. Theol. I—II, q. 1. a. 4; a. 6.

naše konačno dobro, polazimo dalje i pitamo: je li konačna svrha jedna jedina ili mnogostruka? Ljudi su skloni tražiti pa i iznalaziti ideale što ih pokreću sad u jednom sad u drugom nekom dobru; izdižu ih i označuju vrijednima teženja i trpljenja kao nešto nezavisno jedno od drugoga i postavljaju ih više u isto vrijeme. Ali tu se varaju bilo kad formalno raspravljaju o konačnoj svrsi (in abstracto), bilo kad je materijalno označuju (in concreto). Ako idu za stvarno i potpuno konačnom svrhom ne mogu nego postaviti i ustanoviti samo jednu. Evo zašto:

a) Tkogod smjera k svome konačnom cilju teži k njemu zato, jer u njemu kao svome dobru vidi svoje usavršenje i smirenje sviju svojih težnja. Kad mu toga taj cilj ne bi donosio, tražio bi čovjek i preko njega dalje drugu svrhu dok se potpuno ne zadovolji. No pošto se u konačnoj svrsi smiruje, znači, da je ona potpuno i savršeno dobro, sposobno da ga svega zauzme, svlada i zadovolji. Slijedi da je svaka druga svrha isključena i suvišna i da konačna svrha za pojedinoga čovjeka može biti samo jedna.

b) Činjenica je da je konačna svrha kao konačno dobro, objekt prirodne težnje u nama. A prirodna se težnja ne razbija na dvoje ili na više nego je uvijek upravljena k jednom objektu kao izrazu ili cilju svoga unutarnjeg odredjenja, za koji se sva zalaže. To nam kazuje naše unutarnje iskustvo a pokazuje i razum: njemu je prirodni princip istina, volji je isto tako isključivi formalni objekt dobro. Što je objekt prirodne težnje jedno je i jedinstveno, jer je priroda jedna i jedinstvena. Pa pošto je konačna svrha objekt prirodne težnje, ne može biti nego samo jedna.

Opravdano je s toga ustvrditi da za svakoga pojedinca može opstojati samo jedna konačna svrha.

Što vrijedi za pojedinca, vrijedi za sav ljudski rod i sve ljude sviju vremena: formalno je za sve samo jedna konačna svrha. U toj se spoznaji slaže najveći dio ljudi a u toj težnji svi. Ne slažu se medjutim kad treba označiti u čemu im je stvarno konačna svrha. I kad griješe, griješe istina zato što se u stvari odvraćaju od svoje konačne svrhe i što je pogriješno polažu onamo, gdje je nije, ali je se ne odriču ni onda. Pa sva razlika u ljudskom načinu života, svi sukobi i borbe i dolaze otuda, što se ljudi različno opredjeljuju prema konačnoj svrsi i na tom se putu sukobljuju.

Konačna svrha ljudi kao razumnih bića ista je sa svrhom nerazumnih stvorova samo u općem pojmu konačne svrhe (»quantum ad ipsam rem quae est finis«); obzirom pak na posjedovanje ili postignuće svrhe (»quantum ad consecu-

tionem finis«) nije im konačna svrha jednaka jer nerazumna bića ne mogu posjedovati konačne svrhe koja se postizava spoznanjem. (8)

§ 2. KONAČNA SVRHA I KONAČNO BLAŽENSTVO

Sv. Toma A.: S. theol. I—II, q. 2, a. 1—8; S. contr. gent. l. III, c. 16—37.

I. **U postignuću konačne svrhe stoji čovjekovo konačno blaženstvo.** Čovjek se u čitavom svom razumnom i promišljenom djelovanju povodi za nekom svrhom. Ljudsko je djelovanje, vidjeli smo takodjer, uvijek vezano na nekog pokretača, koji čovjeku donosi neko dobro. Tako se svrha istovjetuje s dobrom u našem djelovanju. Dakle: ili čovjeka dobro privlači samo po sebi ili ga privlači kao svrha koja je prvi pokretač medju uzrocima; uvijek dobro kao takovo pokreće volju. Tako je i objektivno i subjektivno udovoljeno razumskoj i voljnoj težnji na jedan način koji odgovara intelektualnoj prirodi čovjekovoj. Sve što čovjek radi ovisi o svrsi, pa dosljedno i biva radi neke svrhe.

U takovom se promišljenom ljudskom djelovanju krije uvijek, barem uključeno, i posljednja svrha ili k o n a č n a svrha čitavog života. Kad je čovjek svojom težnjom postigao jedno dobro, već ga želja vuče za još većim i još jačim, koje će mu volju i želju još više zasititi. Od pojedinačnoga dobra penje se čovjek k višemu i največemu (konačnomu) svomu dobru. To je u njemu prirodna težnja kojoj nema smirenja osim u posjedu konačnog dobra.

Takovo će konačno dobro morati biti savršeno dobro, morat će biti izvor svega što jest, što živi i radi. Ono će kao konačna svrha biti uključeno u svim podređenim i pojedinačnim pokretima naše razumne prirode. Ako nas podređene pojedinačne svrhe i zovu na djelovanje bilo ovisno bilo neovisno jedna od druge, konačna je svrha ipak ona od koje proizlaze svi ti podređeni poticaji, a kod koje prestaje svaki daljnji podražaj.

T a k o v o se s t a n j e p o t p u n e s m i r e n o s t i zove b l a ž e n s t v o (beatitudo). O p ć e n i t o (in abstracto) govoreći, ono je dobro, koje se čovjeku nužno nameće kao konačno i potpuno. Čovjek nije u stanju a da za njim ne teži. Ono ga potpuno zaokuplja i zadovoljava. Svi se slažu u tomu da je blaženstvo vrhunac ljudske sreće. S t v a r n o bi ono bilo u posjedovanju nečega što nas čini

(8) S v. T o m a, S. theol. I—II, q. 1, a. 8.

p o t p u n o sretnima i zadovoljnima. Što je pak i to u čemu stvarno sastoji, ne slažu se ljudi, pa jedni označuju materijalna drugi duhovna dobra, jedni vremenita i prolazna drugi vječna i nepromjenljiva.

II. **Pravo čovječje blaženstvo konkretno ili stvarno:**

1) N e s t o j i u i z v a n j i m s t v a r i m a ili d o b r i m a kao što su: b o g a t s t v o, č a s t, s l a v a, m o ć. a) B o g a t s t v o: stoji ili u stvarima što čovjeku pomažu i zadovoljavaju nekim njegovim prirodnim potrebama: hrana odijelo, stan, ili u novcu kao sredstvu za izmjenu i nabavu tih stvari. Prve ne mogu biti konačna svrha jer tek pripomažu pokriću prirodnih potreba; time je stvarima zapravo čovjek svrha a ne mogu one to biti njemu. Još manje može novac doći u obzir kad su ga ljudi iznašli samo kao prometno i nabavno sredstvo za potrebne stvari u životu. b) Č a s t se ljudima iskazuje poradi koje njihove odlike. Valja dakle da oni imaju već u sebi neko takovo svojstvo koje ih čini vrijednima časti. Čast je dakle stvarno samo jedno izvanjsko svjedočanstvo onoga barem djelomičnoga blaženstva, sreće ili kreposti u čovjeku koga častimo. Upravo je dakle obratno: čast pretpostavlja sreću ili krepost, pa sreća ne može biti prvenstveno u časti. c) S l a v a u životu kao sud ljudi, koji čovjeka ocjenjuju, hvale i uzdižu osim što je često površna i pogrešna, nije nikako u stanju biti u z r o k o m jednoga savršenoga dobra kao što je konačna sreća. Takovim uzrokom može biti samo B o ž j a ocjena, spoznaja i sud; tko ima slavu kod Boga, bit će sretan i blažen uistinu, dok ljudska slava može biti znak samo bilo djelomičnog bilo potpunog blaženstva, daleko dakle od toga da ona bude s v r h o m života. d) M o ć ljudska kakova i kolika bila da bila, uvijek je omeđena i kratkotrajna dakle nesavršena. Ako ništa drugo smrću se valja s njom rastati. Pogotovo nije savršena s razloga što se njom ljudi mogu služiti na dobro kao i na zlo, dok savršeno dobro isključuje svaku vezu sa zlim. Prije bi se dakle moglo reći da je neka sreća u d o b r o j u p o r a b i vlasti što je netko ima, nego u vlasti samoj; pa i onda kad bi je netko upotrebljavao na dobro, osjetio bi svu nesavršenost njezinu kad ni pokraj nje ne bi mogao ukloniti bolesti, smrti, elementarne nesreće i dr.

Sva rečena izvanjska dobra dakle:

a) nemaju u sebi a p s o l u t n e privlačivosti, nego čovjek za njima teži zbog svojih prirodnih potreba bilo duševnih, bilo tjelesnih;

b) nisu u stanju p o t p u n o zadovoljiti naše težnje, jer ne mogu isključiti nekog zla koje nam s druge strane prijeti, bolest i sl.;

c) nisu s t a l n a: svaki ih čas možemo izgubiti. Nesreća, rat, zločin a konačno smrt uzimaju ih od nas bez obzira na to što nam tim nanose bol.

2) N e s t o j i u u n u t a r n j i m t j e l e s n i m d o b r i m a k a o š t o s u z d r a v l j e, s n a g a, l j e p o t a, o s j e t i l n i u ž i t a k. Tjelesna dobra isto tako imamo i uživamo zbog druge više svrhe, isključeno je dakle već stoga da ona mogu biti konačno dobro čovjekovo. Tjelesna su dobra u njemu po svojoj prirodi podređena umu i volji, moćima naše duše. Tijelo ima za nas vrijednost u koliko služi duši: duša može opstojati i bez tijela a tijelo bez duše ne može. Sve što je na njemu i u njemu, radi duševnih je dobara. Njegovanje i čuvanje tijela može imati samo jednu p o s r e d n u a nipošto konačnu svrhu.

Što se pak napose tiče osjetilnih užitaka i traženja naslada treba samo spomenuti da je svaka naslada kao jedna radost tek posljedica pravoga ili umišljenoga dobra koje čovjeku godi. Osim toga je ona kao tjelesni užitak zavisna od osjetila. Tjelesno pak dobro što ga čovjek osjetilima uživa ne samo da ne može biti savršeno dobro, nego čak u poredbi s duhovnim dobrima stoji na najnižem stupnju. Što se veliki dio (»et sapientes et insipientes«) ljudi baš ovim dobrima zanosi u životu i praktički u njima traži i u njih stavlja svoju sreću dolazi otuda, što su nam osjetila prvotna izlazišna tačka za spoznaju, pa su osjetilni čini zamjetljiviji, te s njima raste i jača osjetilna težnja radosti ili naslade.

3) N e s t o j i u u n u t r a š n j i m d u š e v n i m d o b r i m a k a o š t o s u k r e p o s t i z n a n j e.

Sve što je u čovječjoj duši pa bilo ne znam kako dostojno, sve je vrijedno ljubavi i cijene samo u koliko se odnosi na konačno dobro i radi njega. Za blaženstvom pak t. j. tim konačnim dobrom teži čovjek kao za dobrom u sebi potpunim i savršenim. Ni čovječja duša medjutim po svojoj biti, ni njezine moći po kojima djeluje a pogotovo njezini čini što ih izvodi nemaju te apsolutne vrijednosti. Sva je njihova vrijednost relativna jer preko njih stupamo do konačne svrhe. Niti je dakle duša konačna svrha ili konačno vlastito svoje blaženstvo, niti išto što je u njoj i po njoj jer je sve konačno, nesavršeno, djelomično. Ono što nju čini sretnom i blaženom i za čim ona teži, to je i z v a n nje; ali zahvaćanje i posjedovanje trajnoga blaženstva, nepomućenoga zadovoljstva i mira u n j o j, to je njezin akt koji ju usavršuje i usrećuje, njezino djelovanje po kojemu ona uživa sreću.

Najviše objektivno dobro, u stvari izvan duše, može se nazvati i dobrom n a š e duše u koliko je ono jedno savršenstvo u njoj samoj.

Dobro je govorio Sokrat, kad je od ljudi tražio znanje kao jednu značajku višega duševnoga života, a pogotovo kad je govorio da je u kreposti vrhunac moralne čestitosti. Ali je krivo imao kad je poistovjetovao znanje i krepost. Ni znanje ni krepost ne utišavaju naše težnje za konačnim dobrom. Ono je nagrada kreposnog života na koji znanje tek upućuje i potiče.

4) N e s t o j i u o p ć e u s t v o r e n i m d o b r i m a, a k o i h u z m e m o i k o l e k t i v n o: i b o g a t s t v o i l j e p o t a i z n a n j e i z d r a v l j e i t. d.

Razlog je na dlanu: ako je pojedinačno stvoreno dobro i u najvišoj količini potpuno nedostatno da zadovolji posvema našu težnju za konačnim smirenjem, ne će je moći zadovoljiti ni skup takovih dobara jer će to uvijek ostati tek s t v o r e n a dobra podvrgnuta promjeni, ograničenosti, propasti. A blaženstvo stoji u savršenosti, potpunoj smirenosti i zadovoljstvu. Ako dakle nije konačno, nije ni blaženstvo ni smirenost. Čovječju volju kojoj je objekt dobro uopće, ne može potpuno zadovoljiti koje drugo nego najopćenitije t. j. najsavršenije dobro. To se pak očigledno ne može nalaziti među stvorenim dobrima jer su ona sva po svojoj prirodi ograničena i vremenita dakle nesavršena.

Sve se ove naprijed navedene vrsti dobara u vezi s činjenicom da naša težnja za srećom traži jedno trajno smirenje i zadovoljenje, pokazuju nedostatnima da u njima bude k o n a č n o ljudsko blaženstvo. Koliko bi možda po gdjekoje izmedju tih dobara i bilo na oko poželjno poradi sebe samoga ili nam se činilo da ga imamo u dovoljnoj mjeri, za svako od njih vrijedi: da je nestalno i kratkotrajno. A bez oznake trajnosti, nepromjenljivosti i nesmanjenosti nema potpune sreće. Pomisao da se čovjek u svom životu mora prije ili kasnije rastati sa svojim najmilijim dobrom ili svojom ovozemnom srećom, kadra je u nama razoriti svaku iluziju o p o t p u n o j sreći i zadovoljstvu.

Veliki se broj ljudi kako smo naprijed istakli osjeća sretninm baš u posjedovanju tih prolaznih dobara vanjskih ili unutarnjih. Tako nam govore i upiru na tu činjenicu kao protudokaz našemu izlaganju. Odgovaramo: to dolazi odatle što su vječna dobra:

1) n e v i d l j i v a, daleko od nas pa ne djeluju na naša osjetila;

2) što čovjek koji je uronio samo u osjetilne naslade, n e s h v a ć a duhovne ljepote i ne teži za njom. Na mjestu su ovdje riječi sv. Pavla (2 Kor 4, 17, i 1 Kor 2, 14);

3) zdrava filozofija na svakom koraku uspješno pobija ovo materijalističko gledanje na svijet i život.

III. **Konačna svrha čovjekova jest Bog sâm.**

1. — Blaženstvo je posjedovanje onoga dobra koje našu razumnu prirodu potpuno usrećuje te potpuno smiruje sve naše želje i težnje.

Takovo potpuno zadovoljstvo, smirenje i sreća može biti jedino u posjedu najvišega i najsavršenijega dobra, kakvoga nema izvan nestvorenoga dobra, izvan Božje bitnosti. Dakle: b l a ž e n s t v o s e č o v j e č j e n a l a z i u B o g u. O b j e k t i v n o: u koliko je On najveće i nasavršenije dobro, sposobno potpuno zadovoljiti svim težnjama čovječjim; f o r m a l n o: u koliko se subjekt u njemu osjeća potpuno sretnim. To je stanje savršenoga ili blaženoga mira: »bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum« ili: »status omnium bonorum aggregatione perfectus« (9), jedno dakle stvoreno stanje subjektivnog blaženstva, gdje je stvorena duša vezana uz nestvoreno dobro (10).

Ova je nauka definovana na Vatik. koncilu (11). Kad kažemo, da je »sâm Bog«, konačna svrha čovjekova, mislimo na bitnost Božju t. j. na njegovu unutarnju dobrotu, ukoliko se ona objavljuje i prikazuje stvorenjima. Bog je imao svrhu kad je stvarao svijet i svemir, a Njegova svrha ne može biti ništa drugo nego vlastita njegova bitnost, Božja dobrota. On je sâm apsolutna, prva i konačna svrha svega stvorenoga.

To nam dokazuje:

a) S v. p i s m o: »Sve je Gospod stvorio sebe radi« (Prov 16, 4). »Svakoga, koji zazivlje ime moje stvorio sam na slavu svoju, sazdao sam ga i načinio« (Is 43, 7). »Radi imena svoga odbacit ću srdžbu svoju daleko ... (Is 48, 9); radi sebe, radi sebe ću učiniti da me ne pogrđuju: slave svoje ne ću drugome dati« (Is 48, 11).

b) P r e d a j a: Sv. Augustin: »Pošto je Gospod Bog dobar i mi smo dobri« (12). Sv. Irenej: »Nije Bog stvorio Adama što bi tobože trebao čovjeka nego da ima na koga izliti svoja dobročinstva« (13). Sv. Atenagora: »Poradi sebe samoga ... i dobrote i mudrosti što iz svih Božjih djela odsijeva, Bog je odlučio stvoriti čovjeka ... Nije ga utaman stvorio jer je mudar, a mudrac ništa nekorisna ne stvara; niti ga je stvorio za svoju uporabu jer ničega ne treba. Ali ga nije stvorio ni radi kakove druge stvorene stvari, jer ono što se služi

(9) S v. T o m a, S. theol. I—II, q. 2, a. 8; B o ë t h i u s, De consol. philos. III, 2.
(10) »Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo ultimus hominis finis est creatum aliquid in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo«. *Sv. Toma*, S. theol. I p. q. 62, a. 1.
(11) DB n. 1783.
(12) S v. A u g u s t i n, De doctr. christ. lib. 1. n. 32.
(13) Advers. haeres 4. 14.

razumom i suđenjem, niti je stvoreno niti se stvara za porabu drugomu bilo višemu bilo nižemu biću, nego za svoj vlastiti život i trajanje« (14).

U patrističkoj se literaturi jasno očituje misao, da je čovjeku konačna svrha posjedovanje, sjedinjenje, uživanje i smirenje u Bogu, te da druge svrhe u čovječjem životu ne mogu ni izdaleka dostići potpunosti za kojom duša po prirodi teži.

c) R a z u m nam govori: radi Božje mudrosti i svetosti ne može biti kod Njega nekoga djelovanja koje ne bi bilo u svakom pogledu najsavršenije i Njega najdostojnije. Najsavršenija i najdostojnija svrha Njegovoga djelovanja može biti samo Božanska Njegova narav. Pošto se ona ne može uvećati u sebi ili i z n u t r a niti je Gospod Bog može steći u nekom većem stupnju, može se ona samo uvećati i z v a n a t. j. više i jače objaviti stvorenjima. Bog njima može svoju slavu očitovati; ne će Božja bitnost od toga ništa zadobiti jer je sama u sebi apsolutno savršena u svakom pogledu; ništa joj nije potrebno pa ni to očitovanje ili objavljenje ljudima i stvorenjima; sve On ima u sebi. Kad je međutim Gospod Bog ipak stvorio svijet i čovjeka u njemu, nije kod toga mogao imati druge svrhe nego onu što je najveća i najsavršenija: sebe samoga, svoju čast i slavu. Sv. Toma kaže (15) ovako: Čitav je svemir sa svojim pojedinim dijelovima upravljen Bogu kao svrsi; u njima se Božja dobrota kao u nekom nastavljanju prelijeva u Njegovu slavu. Opet na drugom mjestu (16) govori o nesavršenim činiocima i o savršenom činiocu pa kaže: Nesavršenim činiocima pristaje da žele za sebe nešto postići u svom djelovanju. Ali prvom činiocu koji je samo činilac, ne pristaje raditi kako bi z a s e b e postigao neku svrhu; on namjerava tek p r i o p ć i t i svoju savršenost t. j. svoju dobrotu. Svako pak stvorenje prirodno teži za tim da postigne svoju savršenost koja stoji u sličnosti sa savršenstvom i dobrotom Božjom.

Kad je vatikanski koncil ovu nauku izrično naglasio, imao je na umu pogrješnu misao njemačkih teologa Hermesa i Günthera koji su tvrdili, da je svrha Božja kod stvaranja svijeta i čovjeka: sreća samih stvorenja a da bi u neku ruku nezgodno bilo tvrditi, e Bog kao iz nekog sebeljublja sve stvara samo sebe radi (17).

(14) De resur. mortuorum n. 12.
(15) S. theol. I p. q. 65, a. 2.
(16) n. n. mj. q. 44, a 4.
(17) DB n. 1783, 1805, cfr. DB n. 1618, 1655 i sl.

2. — Na pitanje dakle: kakovu je svrhu Bog imao kod stvaranja svijeta i svemira, odgovaramo: po definiciji vatikanskog koncila je to objava njegove savršenosti (18). To znači: Božanska se bitnost, dobrota i ljepota stvaranjem ne povećaje u sebi, jer je najsavršenija i najpotpunija kao unutarnja slava Božja (gloria Dei interna); ona se tek objavljuje stvorenjima koja su sposobna, da je prema stupnju svoje prirodne spoznajne moći shvate i zamijete kao izvanjsku slavu Božju (gloria Dei externa). »Slava Božja« (slava = priznanje neke naročite odlike ili savršenstva) je: a) unutrašnja: u samom Bogu, Njegovo savršenstvo, vrijedno hvale i priznanja; b) vanjska (izvan njega): objektivna, ono što Bog kao stvoritelj i uzdržavatelj daje upoznati (stvorene savršenosti u svijetu): formalna: hvala i dika, priznanje i štovanje što mu ga daju razumna stvorenja.

Objavljuje se pak ljudima u ovom životu na taj način što im čini dobra i što to stvorenja moraju zamijetiti (spoznaja), nalazeći na svakom koraku tragove isključivo njegove Božanske dobrote i moći, a u drugom životu što se po milosti uzdižu u spoznaji i ljubavi do gledanja Boga licem u lice. Na taj ih način čini za ovog života sretnima i zadovoljnima a na drugom svijetu sretnima i blaženima. Dolazimo tako da pravoga pojma sreće ili blaženstva stvorenja (beatitudo creaturarum).

Objektivnom (finis qui) smo nazvali onu svrhu, upravo stvar koju činilac želi postići. Ako ga kod toga vodi želja — on će svrhu proizvesti sam ili po drugome (finis efficiendus, acquirendus); radi li iz ljubavi — svrha (stvar) će biti drugome priuštena, primijenjena ili priopćena (finis communicandus). Prvi način uvjetuje ovisnost od svrhe, drugi apsolutnu neovisnost kakovu samo Bog može imati. On je u stvari apsolutno objektivna posljednja svrha svega stvorenoga (finis qui). Za Boga je to Njegova unutarnja dobrota u koliko hoće da se objavi i priopći stvorenjima (gloria Dei interna communicanda); za čovjeka ta ista Božja dobrota, ali u koliko treba da je kao razumno biće obuhvati, spozna i prizna (gloria Dei interna participanda, beatitudo objectiva). Toga pak ni u prirodnom ni u natprirodnom redu ne može čovjek postići na drugi način nego da Bogu daje hvalu i čast, t. j. slavu (gloria externa Dei) svijesnim spoznanjem i ljubavlju koliko može. Objektivna ta vanjska slava Njegova (stvorena savršenstva u svijetu kao odraz Njegove bitnosti) potiču nas na formalnu vanjsku slavu što je kao stvorovi dajemo svome Stvoritelju.

Subjektivna konačna svrha (finis quo, formalis) za čovjeka je ista ona Božja dobrota koliko je kao razumno biće shvaća i priznaje svojim činima (gloria

(18) DB, n. 1873. Vatic. sess. III. c. 1.

externa participata); u stvari je to čin spoznaje i ljubavi, konačna sreća njegova (beatitudo subjectiva). Ukoliko je Stvoritelj ujedno uzdržavatelj i pomoćnik naš u djelovanju fizičkom i psihičkom, Gospod se Bog u neku ruku daje obuhvatiti od nas, priopćuje nam se (communicatio = gloria externa).

Sreća je smirenje spoznajne moći čovječje. I kako je u čovjeku ta moć neutaživa dok se ne namjeri na objekt koji je potpuno iscrpljuje, obuhvaća i zadovoljava, vrhunac se ljudske sreće i unutrašnjeg blaženstva nalazi u najvišem intenzitetu spoznajne moći. Taj se očituje u takovom intelektualnom sjedinjenju s Bogom koje je nama dohvatno. Stvarno će dakle vanjska slava Božja u koliko se očituje stvorenjima u najvišem intenzitetu t. j. u koliko je i kako je stvorenja u sebe prime, biti jedno te isto s unutrašnjim čovjekovim mirom, srećom ili blaženstvom. Tako se konačna svrha razumnih stvorova (blaženstvo ili vječna sreća) objektivno istovjetuje s konačnom svrhom Stvoritelja i svega stvorenoga s izvanjskom slavom Božjom. Formalna je razlika samo razlikovanje našega uma. Postizavajući prvotnu svrhu (finis primarius), vanjsku slavu Božju, postizavaju razumna stvorenja i drugotnu svrhu (finis secundarius) t. j. subjektivno svoje blaženstvo. Jedna i druga svrha stoji ne samo u jednom te istom objektu nego i u jednom te istom činu spoznaje i ljubavi kojim se čovjek sjedinjuje, slavi i veliča svoga Gospoda.

Pregledno dakle možemo ustanoviti da je konačna svrha čovjekova:

a) subjektivno: njegova konačna sreća, gledanje Boga licem u lice, posjedovanje Boga intelektualnim putem, ono što nam sv. Pavao ocrtava pod pojmom visio beatifica;

b) objektivno: formalna vanjska slava Božja, razlog stvaranja i svrha svega stvorenoga uopće (gloria Dei externa formalis). Ta se objektivna svrha ne razlikuje stvarno od subjektivne nego tek formalno: razumno biće koje je prema svojim sposobnostima u se primilo ili za sebe usvojilo i promaklo slavu Božju, k njoj se priklonilo (gloria Dei participata), stvarno je postiglo ono što ga jedino može potpuno usrećiti i u čemu može konačno smiriti svoje težnje za posjedovanjem vječne sreće ili blaženstva, jer je objekt neizmjeran po savršenostima i u stanju zadovoljiti svim težnjama duše;

c) prvotna je svrha: vanjska slava Božja, pošto Gospod Bog ne može u svom činu stvaranja biti ni od koga zavisan, što bi bio kad bi imao ikakav drugi motiv kod stvaranja;

d) d r u g o t n a je svrha: sreća ili blaženstvo samih razumnih stvorova. Nije dakle ispravno ono što su držali Hermes i Günther i vatikanski je koncil opravdano naglasio, da sreća stvorova (beatitudo creaturarum) ne može biti prvotna svrha čovječja;
e) n a t p r i r o d n a je naša konačna svrha s razloga što je posjedovanje samoga Božanskoga bića (visio beatifica) po slobodnoj Božjoj odredbi pravi konačni cilj našega života ovdje na zemlji. Svidjelo se Božjoj Premudrosti da nas iz prirodnoga stanja u kojem smo stvoreni, podigne u natprirodni red da budemo u stanju Njega posjedovati na način koji nam On sâm daje, podižući naše moći svojom milošću u natprirodni red, Njega dostojan;
f) p r i r o d n a svrha prema tome ne postoji kao svrha za sebe nego kao osnovica na kojoj se uzdiže zgrada našega pravoga života koji nas čeka u vječnosti. Natprirodna svrha ne razara prirode u kojoj smo stvoreni, nego je uzdiže i oplemenjuje u smislu Božje odredbe i vječne Njegove odluke po kojoj postajemo djeca milosti.
g) O t r a j a n j u stvorenoga prirodnoga stanja do uzdignuća u natprirodni red, ne znamo ništa. Crkva se o tomu nije izjavila.

POGLAVLJE II. FORMALNI KARAKTER KONAČNOG BLAŽENSTVA

Sv. Toma: S. theol. I—II, q. 3, a. 1—8; S. contr. gent. l. III, c. 25, 26, 37.

Da Boga možemo uživati kao svoju konačnu svrhu valja se s njim u neku ruku sjediniti. Tu formalnu ili subjektivnu stranu blaženstva, način na koji se ono ostvaruje u nama, treba sada ispitati. Stvarno stoji blaženstvo najprije u djelovanju duše koja svojim a k t i v n i m zahvatom postizava svoju konačnu svrhu i svoje konačno dobro. Sama mogućnost ili sposobnost postići konačno dobro bez vlastitoga aktivnog učešća, ne bi opravdala pojma savršenog zadovoljenja, smirenja i blaženstva, jer je savršenstvo u činu a ne u mogućnosti (19). Nije potrebno dokazivati da ovaj aktivitet isključuje osjetilno naše sudjelovanje: osjetila nisu u stanju da budu veza između čovjeka i Boga.
Konačno je dobro nematerijalno pa ga se direktno i formalno ne možemo dotaći: moramo ga dakle obuhvatiti samo svojim duhovnim

(19) »Unumquodque autem in tantum perfectum est in quantum est in actu, nam potentia sine actu imperfecta est«. S. theol. I—II, q. 3, a. 2.

moćima: razumom ili voljom. Slijedi da naše blaženstvo formalno ne može biti ni u čemu drugomu nego u činima što odgovaraju umu i volji. A to su spoznaja i ljubav.

§ 1. INTUITIVNA SPOZNAJA BOGA

Imajući pred očima razumnu ljudsku prirodu, lako je uvidjeti da je u njoj intelekat najviša i najodličnija duševna moć po kojoj se čovjek izdiže iznad ostalih bića na zemlji. Razumna čovječja duša razvija svoj aktivitet u onom pravcu koji je diže do najvišeg uspona što je po njemu moguće postići: do duhovnog spoznanja ili gledanja; ono svojim objektom u najvišem stupnju ne samo da zaokuplja nego i zaposluje, iscrpljuje pa po tom zadovoljava i smiruje sav taj duševni aktivitet. Najodličnija se moć iscrpljuje u najodličnijem objektu razmišljanjem i umovanjem o Božanstvu koje je ujedno svrha i svega našega praktičnog djelovanja. Spoznaja je i u praktičnom radu preduvjet želje. Konačno i savršeno blaženstvo čitavo je prvenstveno u tom kontemplativnom stavu. Intelekat se izdiže do vrhunca svoje moći ali ne može iscrpsti objekta u koji uronjava. Objekt potpuno svladava dušu, smiruje sve njezine moći, napunja je blaženstvom i usrećuje.
O p r a v d a n j e d a k l e z a k l j u č a k: f o r m a l n o b l a ž e n s t v o s t o j i u č i n u s p o z n a j e.
Pošto je objekt potpunoga našega blaženstva nestvoreno dobro, Gospod Bog sâm, slijedi da se čin spoznanja odnosi isključivo n a B o g a. Isključeno je spekulativno umovanje o bilo kakovim znanstvenim istinama jer ono polazi preko osjetila, pa se veže uz osjetilnu spoznaju. Intelektualni se ovaj čin spoznanja, kao posljednji akt usavršenja mora odnositi na nešto što je i z n a d ljudskog uma, jer konačno blaženstvo kao savršenstvo isključuje svaki dodir s osjetilnom stvari; ako i otuda rezultira neko blaženstvo, nije teško uvidjeti da je ono nesavršeno a aktivitet nepotpun i nedostatan.
Nakon ovih izvoda zaključuje sv. Toma da k o n t e m p l a t i v n i s t a v n a š e g a u m a p r e m a o b j e k t u š t o g a č i n i b l a ž e n i m, m o ž e s t o j a t i s a m o u t. zv. i n t u i t i v n o m g l e d a n j u B o ž j e b i t i i l i u g l e d a n j u B o g a l i c e m u l i c e. Sv. naučitelj to ovako dokazuje:
1) Doklegod čovjeku u nizu ž e l j a preostaje makar i najmanja, nema potpunog blaženstva. Svagdje pak gdjegod se on ustalio izvan promatranja Božje bitnosti i štogod istraživao izvan nestvorenoga, uvijek će mu nešto preostati što bi još mogao poželjeti. Dakle: samo u promatranju ili gledanju Božje bitnosti stojat će potpuno

smirenje i zadovoljstvo čovjekovo.

2) Objekt našega uma jest istina koju obuhvaćamo spoznajom bitnosti dotične stvari. Priroda nas nuka da spoznajući učinke tražimo uzroke. Ako dakle naš čovječji um na tom putu upozna Boga, još nije smiren i zadovoljan jer želi upoznati što je i kakav je On u sebi. Nije dakle još potpuno blažen; to će tek biti kad dopre do bitnosti Božje kao prvog uzroka sviju stvari. Tako će postići svoje savršenstvo sjedinivši se s Bogom kao s objektom u kojem i sve ostalo potpuno upoznaje.

3) U sv. Pismu nam ovu istinu dokazuju veoma slikovito sv. Ivan i sv. Pavao.

a) Ivan 3, 2: »Predragi, sad smo sinovi Božji ali nam se još ne pokaza što ćemo biti, jer kad nam se pokaže, bit ćemo njemu slični, pošto ćemo ga vidjeti kakav jest«. Mi ćemo dakle po ovoj riječi »gledati« Boga kakav jest: to će gledanje (»visio intuitiva«) biti razlog zbog kojega ćemo se moći nazvati i Bogu sličnima. Isti je sv. Ivan zapisao u svom evanđelju i ove riječi: »To je život vječni da ljudi upoznaju Tebe, Boga pravoga i jedinoga i onoga koga si poslao Isusa Krista« (17, 3). Vječni je život dakle intelektualno spoznanje. To je istinito rečeno ako pod »spoznajom Boga« shvatimo ono spoznanje što ga ljudi imaju već za života zajedno s onim, što će ga imati nakon smrti u slavi nebeskoj.

b) Sv. Pavao govori o toj stvari u 1 Kor. 13, 12 ovako: »Jer gledamo sad kroz ogledalo u zagonetci a tada ćemo licem u lice. Sad poznajem dijelom, a tada ću poznati kao što sam i poznat«. Sadanje je naše spoznanje Boga posredno (»kao u ogledalu«), nesavršeno i nejasno (»kao u zagonetci«), djelomično (»poznajem dijelom«). A nakon smrti će biti neposredno, licem u lice, onako kako Bog nas poznaje dakle gledanjem (intuitive), jer Bog tako spoznaje sebe, svoju bitnost i sve u njoj.

4. — Crkvena je predaja po tumačenju spomenutih evanđeoskih svjedočanstva u spisima sv. Otaca i crkvenih pisaca stajala na gledištu da:

1) spoznaja Boga ne pripada prirodi (20); da bitnost Božju ne možemo u sebi spoznati (21); da blaženi ne mogu griješiti (22); da blaženstvo stoji u gledanju Boga i u ljubavi k njemu (23). Dakle: da je formalni karakter konačnoga blaženstva objektivno: vanjska slava Božja, a subjektivno: gledanje njegove Božanske bitnosti u jednom stadiju, koji posvema nadvisuje moći stvorene ljudske prirode.

2) To potvrđuju dokumenti iz kasnijega vremena: Benedikt XII. (24), koncil u Vienni (25), koncil u Florenciji (26), Vatikanski koncil (27).

Bilješka I. Bogoslovi se ne slažu u odgovoru na pitanje: da li stoji bitnost blaženstva u samoj spoznaji Boga (Sv. Toma) ili u činu ljubavi (Duns Skot) ili konačno u jednomu i u drugomu (Albert Veliki, Bonaventura, Suarez). Dobro je obrazloženo mišljenje sv. Tome Akvinskoga, da se najviše dobro što smo ga u stanju zamisliti, ne može drukčije shvatiti nego samo umom. Tek nakon umskog obuhvatanja i predodžbe bilo ma kako nesavršene i netačne, može se i volja maknuti. Prvotni dakle i bitni učin ima ovdje doista um; ali i Skotova se misao o ljubavi kao voljnom činu ne smije obići. Najbolje je treće mišljenje (28).

II. Čim smo utvrdili da je objektivno i subjektivno čovječje blaženstvo u Bogu i ni u čemu drugom, utvrdili smo i činjenicu da je naše blaženstvo natprirodnoga karaktera. Naša je svrha natprirodna, jer je Gospod Bog nad prirodom kao njezin začetnik i naš konačni cilj, a sam nas je iz naravnoga reda i naravne svrhe uzdigao u takav red koji nadilazi ljudsku prirodu i odredio nam svrhu koja je potpuno izvan nje. I dok promatramo djelovanje pojedinca čovjeka i čitavoga kolektiviteta u ovom životu, moramo ako ga hoćemo stvarno i jedino ispravno promatrati, držati na umu tu činjenicu. Odatle je jasno da svi prošli i savremeni pokreti za »preporodom čovjeka« na osnovi čisto prirodnih njegovih sposobnosti i osebina, ne mogu postići svoje svrhe niti mogu dati ispravnih smjernica za ljudski život, pošto ga ne shvaćaju kakav doista jest nego kako ga sami sebi zamišljaju.

(20) Sv. Irenej, Adv. haeres. 4, 20, 5: Secundum magnitudinem quidem eius et mirabilem gloriam, nemo videbit Deum et vivet... Homo etenim a se non videt Deum... RdJ n. 236; Minucius Felix, Octav. 18: Deus universa quaecumque sunt verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat. Hic non videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, nec aestimari, sensibus maior est. RdJ n. 270. Origenes, Peri arhon, Lib. 1. c. 1., 6; Quia ergo mens nostra ipsum per se ipsam Deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intellegit. RdJ n. 451; Sv. Atanazije, Orat. contr. gent. 35: Bonus enim et clemens est Deus animarum quas creavit curam gerens, quia eius naturae est quae videri et comprehendi nequeat omnemque creatam substantiam transcendat... RdJ n. 747.

(21) Sv. Justin, Apologia II, 6: Hic inquam filius, eo quod unctus sit et per eum Deus omnia ornaverit, Christus vocatur, quo quidem et ipso nomine res significatur incognoscibilis, quemadmodum Dei appellatio non nomen est, sed rei non enarrabilis RdJ n. 130; Klemens Aleks., Stromata, 208/11, 2, 2, 5, 2: (Deus), qui est princeps universi, qui est difficilis ad apprehendendum et ad captendum, ut qui semper recedat et procul se proripat ab eo, qui persequitur RdJ n. 416; Sv. Efrem, Carmina nisib. 3, 1: Est aberratio si investigamus, quid sit Deus et cui similis. Quomodo enim possumus pingere in nobis imaginem illius essentiae, quae similis est menti? RdJ n. 718.

§ 2. SVOJSTVA BLAŽENOGA ŽIVOTA U NEBU

Sv. Toma A.: S. theol. I—II, q. 4. a. 1—8; S. contr. gent. 1. III, c. 32—63.

U ovom se odsjeku nastavlja govor o formalnoj blaženosti s naročitim obzirom: što je i koliko je potrebno da čovjek bude potpuno sretan. Pitanja koja sv. Toma ovdje riješava ne ulaze istina u predmet rasprave o bitnosti blaženstva, ali ih valja uzeti u obzir ako želimo pojam blaženstva potpuno osvijetliti. Stanja, pojave, svojstva o kojima je ovdje riječ traže se: ili kao prethodni elemenat

(22) Aphraates, Demonstrationes, 20, 12: Neque impii resipiscent regnumque ingredientur, neque iusti peccabunt amplius ut ad cruciatum abeant... RdJ. n. 693.

(23) Sv. Irenej, Adv. haeres. 4, 20, 5: Secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit, etiam hoc concedit iis, qui se diligunt id est videre Deum... RdJ n. 236; Klemens Aleks. Stromata, 208/11, 7, 10, 55, 7: Deinde eos, qui furient mundo corde in propinquitatem Domini evectos, manet perpetuae contemplationis restitutio RdJ n. 432; Sv. Ciprijan, Epist. 58, 10: Quae erit gloria et quanta laetitia, admitti ut Deum videas, honorari ut cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis aeternae gaudium capias... cum iustis et Dei amicis in regno caelorum datae immortalitatis voluptate gaudere, summere illic quod nec oculus vidit, nec auris audivit etc... RdJ n. 579.

(24) Const. »Benedictus Deus« od 29. I. 1336: animae sanctorum omnium ... vident divinam essentiam visione intuitiva... necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam«... DB n. 530.

(25) Na tom je koncilu (1311/12) među osudenim zabludama Beghina (Lambert le Bèghe † 1187) i Begharda zvanih i Lollarda, osuđena i ova: Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. DB n. 475.

(26) U dekretu »Pro Graecis«, bulla »Laetentur caeli« od 6. 7. 1439 se veli: Illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt... in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est... DB n 639.

(27) Cont, dogm. de fide, c. 2. de revel.: ...ex infinita bonitate sua ordinavit (Deus) hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, que humanae mentis intelligentiam omnino superant... DB n. 1786.

(28) Dr. A. M. Galikowski: De controversiis inter thomistas et scotistas, Acta I. congressus. Collectanea franciscana slavica, Šibenik 1937, str. 74 »Beatitudinem nostram consistere in intellectu potest accipi duobus modis: uno modo praesuppositive vel initiative, et sic bene dicit S. Thomas. Alio modo completive et sic bene dicit Scotus«, nota 62. ex Sarsanus, Controv. 11 in lib 4 sentent. 59 conciliatio.

(uvjet) za blaženo stanje ili pak slijede iz bitnosti blaženstva. Da se kod čovjeka može govoriti o potpunoj sreći potrebno je uzeti obzir na: dušu, tijelo i na izvanjska dobra njegova. Makar da rasravljanje ob ovim stvarima po svojoj prirodi spada u dogmatiku, po primjeru sv. Tome ne ispuštamo ga ovdje posvema; konačna svrha čovjekova prikazana iscrpno i svestrano s objektivnoga i subjektivnoga gledišta, samo će dobro doći u moralci kojoj je zadaća upravljati čitavim ljudskim djelovanjem za života tako, da čovjeka stvarno dovede do posjedovanja i uživanja te natprirodne svrhe. U koliko je dakle čovjek bolje i potpunije upozna, više će je zavoljeti i jače za njom pregnuti.

I. S obzirom na dušu naša potpuna sreća i konačno blaženstvo mora biti:

1) Radost u najvišem stupnju. To se stanje može nazvati i uživanjem jer mi pojam radosti od uživanja ne običajemo dijeliti. Naša duševna težnja nalazi svoje zadovoljenje onda kad je dohvatila objekt koji je privlači. Tad se ona smiruje, pa u duši nastaje uživanje, radost i zadovoljstvo. Posjedovanjem vječnoga ili najvećega dobra ta će naša radost ili uživanje postići najviši stupanj (29).

U tom se smislu ima uzeti ono, što je o uživanju blaženih rečeno u naprijed citiranim dokumentima (30), da naime duše blaženih u nebu uživaju u Božjoj biti i da su radi toga uživanja uistinu blažene ili sretne.

2) Djelovanje što donosi potpuni mir. Gledanje Boga je razlog nebeskog duševnog uživanja. Ono je po misli sv. Tome u natprirodnom životu duše čin intelekta. Uživanje smirenje i zadovoljstvo je posljedica gledanja. Od veće je dakle važnosti ili bolje na prvo mjesto valja postaviti intuitivno gledanje Boga a na drugo sve što iz njega slijedi. Uživanje je naime mir ili smirenje naše voljne težnje. Ako se volja smiruje pri nekom djelovanju kao ovdje pri djelovanju intelekta, slijedi da je ono, dakle djelovanje intelekta uzročnik smirenja: volja ide za svojim dobrom kao za svojom svrhom. Dobro je pokretna sila njezinog aktiviteta, zato ono mora biti izvan samoga čina volje. Tako je ovdje: intelektualno djelovanje ili intuitivno gledanje jest ono dobro koje volju pokreće te iz kojega izlazi mir i sreća, potpuno zadovoljenje voljne težnje.

Volja ne teži za dobrom radi smirenja nego obratno: traži smirenje ili uživanje kao svoje dobro, a nalazi ga u djelovanju što ga zovemo intuitivnim gledanjem Boga.

(29) Sv. Augustin se ovako izrazuje: »ima doduše radost za koju ne znaju bezbožnici nego samo oni, koji Tebe ne štuju radi sebe i čija si radost Ti sam. I baš to je blaženi život: radovati se Tebe radi, s Tobom i u Tebi! Samo to i ništa drugo.« Ispovijesti sv. Augustina, preveo i uvod napisao dr. A. Živković, Zagreb 1930, knj. X. gl. 22. str. 269.

(30) Vidi opaske pod br. 24, 25, 26 i 27.

Odavde slijedi da je ovo gledanje Boga osnovica svega što sačinjava naše natprirodno blaženstvo. Napose ističemo da je u bitnosti blaženstva uključeno što blaženik nužno uvidja, kako je samo posjedovanje Boga njegova jedina sreća koju on ne može ne htjeti. Otud ga nužno ljubi i u njemu uživa. Gledanje potpuno zadovoljava intelektualnu stranu našega bića za spoznanjem; obuhvatanje kao cilj ljubavi, zadovoljava težnju za prijatnošću i posjedovanjem ljubljenoga bića; uživanje napokon uključuje smirenje i zadovoljstvo. Tako sv. Toma sažeto prikazuje kako se život blažene duše nalazi u sukladnosti i s njezinim prirodnim moćima.

3) Život bez grijeha U blaženom vječnom životu nema mogućnosti za grijeh. Sv. Toma to svojstvo blaženika naziva »rectitudo voluntatis«. Takova je ispravna ili dobra volja potrebna čovjeku već u zemaljskom životu da uopće postigne svoju konačnu svrhu; ali duši blaženika je ona trajno svojstvena jer je mogućnost griješiti nespojiva s pojmom gledanja Boga: a) tko gleda Božju bitnost nužno ljubi sve ono i samo ono što vodi k Bogu, b) ne može upasti u intelektualnu zabludu ili nepažnju jer je u posjedu najvišeg dobra. Ova je nemogućnost ne samo jedno izvanjsko, nego unutrašnje svojstvo blaženika (31).

II. **S obzirom na tijelo** nauka je sv. Tome da u drugom životu:

1) bitnost blaženstva ne zahtijeva združenja s tijelom. Gledanje Boga je intelektualno djelovanje neovisno od kakovih slika što ih um razvija uz pomoć tijela. Takove su osjetilne slike potrebne u ovom životu kad je duša u svom intelektualnom radu vezana na tijelo. Ali u natprirodnom životu ona odijeljena od tijela gleda sve u biti Božjoj i potpuno živa; slike stvorene pomoću fantazije nisu joj od potrebe pa tako bez tijela može uživati i uživa bitnost blaženstva (32).

2) Potpuno blaženstvo ili cjelovita sreća duše traži i uskrsnuće tijela. Ako dakle i nije tijelo potrebno za bitno blaženstvo duše, za potpunu je njezinu savršenu ili cjelovitu sreću, misli sv. Toma, nužno da se sjedini s tijelom. Razloge vidi on:

a) u prirodi duše. Što je duša savršenija u onomu i po onomu što je prirodno, bit će i njezino djelovanje savršenije jer je djelovanje ovisno o prirodi; a duši je veza s tijelom prirođena: ona je forma tijela. Valjat će dakle da se s njim jednom nužno sjedini, da joj za vječnost ne uzmanjka ono što joj priroda traži, jer ono što je protiv prirode, ne može tako ostati zanavijek.

b) u prirođenoj težnji za srećom. Duša od tijela odijeljena u neku je ruku nesavršena. Njezina je težnja za srećom zadovoljena intenzivno ali nije ekstenzivno: jer postoji mogućnost da se sreća protegne i na onaj dio s kojim

(31) O toj stvari govori sv. Toma na više mjesta: S. theol. p. I, q. 62, a. 8; I—II, q. 4, a. 4; Contr. gent. l. 4, c. 92; Qu. disp. de ver. q. 19, a. 1. i 2; Quodl. X, q. 8, a. 17.
(32) DB n. 693.

je po svojoj prirodi sjedinjena. Taj će dakle stupanj konačnog blaženstva postići kad se opet s tijelom sjedini (33).

c) u potrebi da i tijelo primi nagradu, što će samo biti moguće ako i tijelo uskrsne i opet se s dušom sjedini.

Sv. Toma se s ovim mišljenjem povodi za sv. Augustinom (34).

III. **S obzirom na izvanjska dobra** u blaženom životu treba reći:

1) nikakova izvanjska dobra nisu duši potrebna jer ona odijeljena od tijela ili s njim sjedinjena ne može imati nikakovih osjetilnih potreba, pošto će tijelo biti produhovljeno a ne osjetilno. Izvanjska su dobra potrebna za »nesavršeno« blaženstvo kakovo čovjek može imati na ovom svijetu.

2) jedino što bi izvana moglo u neku ruku upotpuniti osjećaj blaženstva u nebu bilo bi, po mišljenju sv. Augustina, društvo blaženika: tim što se vide, što jedni u drugima uživaju gledom na slavu Božju, duša se uzdiže u konačnoj svojoj sreći gledajući da i drugi Boga hvale i u njemu nalaze svoje potpuno zadovoljstvo.

§ 3. KAKO MOŽE ČOVJEK POSTIĆI NATPRIRODNO BLAŽENSTVO.

Sv. Toma, S. theol. p. I, q. 12; I—II, q. 5, a. 1—8; S. contra gent. l. III. c. 41 seq., De anima c. 15—21.

1. — Najprije utvrđuje sv. Toma da čovjek, makar bio zemaljski stvor, može postići natprirodno vječno blaženstvo. Očito je da ga ne može postići svojim naravnim moćima, jer natprirodno dobro toliko natkriljuje ljudsku prirodu da između njih nema nikakvog razmjera. Božja bitnost je neizmjerno uzvišena nad svako stvorenje, nadilazi ga i premašuje posvema, zato nijedan stvor nije u stanju prirodnim putem upoznati Boga u sebi. Prirodno se spoznavanje kod stvorenja ravna prema njegovoj supstanciji; stvorena supstancija baš pošto je stvorena, nema razmjera s nestvorenom, pa zato ni čovjek niti ikoje drugo stvoreno biće ne može Boga u sebi spoznati prirodnim svojim moćima. Potrebna je dakle Božja pomoć, bogoslovi vele: milost. Kod toga je isključeno djelovanje svakoga drugog bića osim Božjega. Razlog je u činjenici što je uživanje Božje bitnosti potpuno izvan i iznad ljudske pa i svake stvorene prirode, dakle izvan i iznad djelovanja ikakova stvorenja. Do spoznaje ili poznavanja Boga u sebi, do intelektualnog gledanja

(33) Misao da se intenzivno savršena sreća duše nakon uskrsnuća tijela ne povećaje u sebi (ex parte appetentis) nego samo proširuje i na tijelo (ex parte appetibilis), očito je u suprotnosti s tvrdnjom: da nema savršenoga blaženstva za dušu bez uskrsnuća tijela. Ta se pak tvrdnja protivi crkvenom naučavanju. Sv. Toma, S. contr. gent. l. IV. c. 79.
(34) Sv. Augustin, De gen. ad litt. l. 12, c. 35. O tom pitanju ima među bogoslovima različnih mišljenja Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III. B. str. 721 i sl.

Njegove svete bitnosti dovodi nas dakle sam Bog, milost Njegova kako nam to i sv. Pismo navodi (Iv 1, 18, Mt 11, 27, Kor 2, 11, Iv 4, 12).

2. — Milost usavršuje prirodu a ne ruši je; prirodni je uvjet za usavršenje tu: to je ljudski um, sposoban upoznati istinu putem istraživanja jednako kao i onda kad ga Bog uzdigne u viši red, gdje ne treba polaziti diskurzivnim putem nego je može upoznati savršenijim načinom: odmah je obuhvaćajući ili gledajući (»apprehensio«). Tako se ljudska razumna priroda može uzdići do gledanja samoga bića Božjega. Opravdano je stoga zaključiti: da čovjek i ovakav kakav jest, može postići svoje konačno blaženstvo koje stoji u gledanju Boga licem u lice.

To je i redovno crkveno učiteljstvo utvrdilo kao članak vjere u različnim zgodama (koncili: u Orange II (529), u Vienne (1311—12), u Fiorenzi (1438—45), Trientu (1545—63), Vatikanu (1869—1870) (35).

Konačno je blaženstvo objektivno jednako za sve ljude jer Božja bitnost u sebi ne može biti veća ili manja; subjektivno može biti različno prema stupnju dispozicije i dosljedno uživanja kod pojedinaca.

Iz obrazloženja da se potpuno ljudsko blaženstvo ne nalazi u bogatstvu, časti, slavi niti u nasladi i moći niti u ikakvom tjelesnom ili duševnom stvorenom dobru, kako smo to naprijed iznijeli, slijedi da ga u toj potpunosti nije moguće postići na ovom svijetu. Ovo što pojedinci postizavaju malo je i nesavršeno a uvijek kratkotrajno i zato nedostatno. Ali što je glavno: konačno i potpuno dobro valja da isključi svako zlo i svaki nedostatak s jedne a ispuni svaku želju s druge strane. U ovom je životu i jedno i drugo nemoguće postići: niti možemo izbjeći tolikim nedaćama i teškoćama u životu niti možemo zadovoljiti svakoj težnji svoje duše, jer se sa svim što jest i što imamo, moramo jedanput rastati i smrću sve ostaviti.

Opravdano je dakle reći: potpuno blaženstvo moguće je samo u prekogrobnom životu.

3. — Sveto Pismo naziva stanje blaženika »neskvarljivom krunom« (1 Kor 9, 25), »baštinom neraspadljivom, neokaljanom i neuvelom, sačuvanom na nebesima za nas« (1 Pet 1, 14); život je u nebu »blago što ga ni moljac ni rđa ne ništi, a tati ne potkapaju, niti kradu« (Mt 6, 20); život u kojem »blaženi nikad ne će propasti i nitko ih ne će oteti iz moje ruke« (Iv 10, 28).

(35) DB n. 174, 474, 639, 809, 1786.

»Tko pobijedi« i postigne ga, veli sv. Ivan u Otkrivenju 3, 20 — »učinit ću da on bude stup u hramu Boga mojega i više ne će izaći napolje«; on je »slava prekomjerna, izobilna, vječna, od svega pretežnija (2 Kor 4, 17) po njemu ćemo »svagda biti s Gospodinom« (Sol 4, 17).

Ova nas karakteristika konačnog blaženstva ovlaštuje na zaključak, da je ono potpuno i vječno te da ga blažene duše nikada ne mogu izgubiti. Razlog: čim bi postojala mogućnost da blaženstvo jednom može prestati, prestalo bi biti ono što jest i ne bi značilo potpunu sreću blaženika. Mora ono dakle ako je pravo i potpuno, unositi u dušu svijest da ga nikada ne će i ne može nestati.

Sv. Toma argumentira ovako: što se Gospoda Boga tiče, On ga sa svoje strane ne može oduzeti bez razloga; a razloga ne može biti, jer onaj koji gleda Božju bitnost, ne može počiniti grijeha da zasluži kaznu; sa strane pak koga drugoga bića nema također mogućnosti da ga jednom nestane, jer nema bića koje bi se moglo po sebi uznijeti do gledanja Božje bitnosti (36).

4. — Nema sumnje da svi ljudi teže za blaženstvom, ako svi i ne teže za onim u čemu je pravo blaženstvo. Svi po prirodi žele biti sretni i zadovoljni; svi općenito govoreći žele postići svoje dobro, jer je dobro objekt ljudske volje. Težiti dakle za srećom ili za blaženstvom znači zadovoljiti volju, pomoći joj do konačnog smirenja. U primjeni ove opće zajedničke težnje na konkretni objekt, ljudi se razilaze jer im se djelovanje ne izvija uvijek u suglasnosti s konačnom svrhom. »Ispravnost volje« privest će pojedinca do te svrhe preko dobrih djela uz mnogostruki i teški rad kroz sve vrijeme ovoga zemaljskoga života. Pa i taj život i dobra djela u njemu izvedena nisu ni toliko ni tako dobro da bi punopravno zaslužila vječni život, nego nas izvedena milošću Božjom čine tek sposobnima i donekle pripravnima da primimo dar vječnoga života, koji bogatstvom i puninom nadilazi sve naše sposobnosti i čitavo naše ljudsko shvaćanje (37).

(36) Sv. Toma, S. contr. gent. l. III. c. 62. U tom se pitanju odvaja skotistička škola od tomističke i tvrdi, da vječnost ne ulazi u pojam blaženstva. »Duplex est beatitudo: intensiva seu objectiva et extensiva. Ad beatitudinem extensivam requiritur duratio et permanentia et hoc dicit S. Thomas, non autem ad beatitudinem intensivam et hoc dicit Scotus«. A. M. Galikowski, De controv. inter thomistas et scotistas, n. n. mj. str. 75. nota 63.

(37) Đ. Gračanin, Odnošaji naravnoga i nadnaravnoga reda, Zagreb 1936, str. 63.

Čovjeku su dakle na ovom svijetu potrebna dobra djela do može postići vječni život na drugomu. Ovo je nauka Crkve, a temelji se na objavi, koja vječni život u slavi Oca osniva na dobrim djelima ovoga zemaljskog života. Svjedočanstvo su nam evanđelja i apostolske poslanice:

Mt 25, 21: »Slugo dobri i vjerni! Budući da si bio u malome vjeran nad mnogim ću Te postaviti, uđi u veselje Gospodara svoga!«

Mt 19, 29: »I svaki koji ostavi kuću ili braću ili sestre ili oca ili majku ili ženu ili djecu ili polja poradi moga imena, primit će sto put onoliko i baštinit će život vječni.«

M 25, 34: »Hodite blagoslovljeni Oca mojega i naslijedite kraljevstvo koje Vam je pripravljeno od postanka svijeta; jer sam ogladnio i nahranili ste me, ožednio sam i napojili ste me« itd.

Lk 19, 17: »Dobri slugo, jer si u malom bio vjeran, imat ćeš ovlast nad deset gradova.«

2 Kor 4, 17: »Naša sadašnja i časovita lahka nevolja donosi nam prekomjernu izobiljnu, vječnu od svega pretežniju slavu.«

Kol 3, 24: »Sve štogod činite od srca činite kao Gospodinu, a ne kao ljudima, znajući, da ćete od Gospodina primiti za plaću baštinu jer Gospodinu Kristu služite.«

Jak 1, 12: »Blago čovjeku koji pretrpi napast, jer pošto je prokušan primit će vijenac života, koji je Gospodin obećao onima što ga ljube.«

2 Tim 4, 8: »Uostalom meni je pripravljen vijenac pravde koji će mi dati Gospodin u dan onaj pravedni sudac, ali ne samo meni, nego i svima koji su ljubili dolazak njegov.«

Gal 6, 8: »Jer tko sije u tijelo svoje od tijela će žeti propast, a tko sije u duh od duha će žeti život vječni.«

1 Kor 15, 58: »Dakle braćo moja ljubezna budite čvrsti nepokolebljivi i napredujte svagda u djelu Gospodnjem znajući da trud Vaš nije bez ploda u Gospodinu.«

POGLAVLJE III. MORALNI RED U SVIJETU

1. — Tim što nas je Stvoritelj stvorio za sebe, zacrtao nam je određenu smjernicu života i rada na zemlji. Ustanovio je red kako se ima odvijati naš život s obzirom na Njega, na ljude s kojima živimo, na stvari i bića što nas okružuju. Put dakle kojim imaju ljudi stupati prema konačnoj svrsi, a to su njihova djela — sredstvo do cilja — to je moralni red u svijetu; pođu li po njemu i onako kako je on odredio, doći će po riječi sv. Augustina (37a) nefaljeno do njega. Tako između svih razumnih bića i Gospoda Boga postoji stvarno jedan odnos koji se očituje u zakonima što pokazuju Njegovu volju.

Postoji isto tako jedan prirodni red u čitavoj ostaloj organskoj i anorganskoj prirodi. Ona je isto tako potekla od Boga kao i razumna bića, isto je tako u jednom stalnom određenom odnosu prema Stvoritelju. Postanak se i nastanak čitave ove prirode, njezin tijek i razvoj ravna po fizičkim, prirodnim silama koje svojim snažnim i nepromjenljivim djelovanjem izrazuju vezu između njih i Stvoritelja ili predstavljaju ostvarenje Njegove svete volje. Ovaj prirodni red i moralni red zajedno pretstavljaju jedan opći red u svijetu prema osnovi i uređenju Boga Stvoritelja, od kojega je moralni red jedan dio, koji uzima u obzir samo čovjeka kao razumno stvorenje.

Moralni red uključuje najprije odnos čovjeka prema Bogu, prema sebi samome, pa prema ljudima koji s njim žive, te bićima i stvarima što ga okružuju; po tom obuhvata djelovanje njegovo u smislu ovih odnosa, otkako je došao do porabe razuma pa sve do smrti: to su težnje, želje, ljubav, intelektualno uronjavanje, mržnja, sklonosti; služenje stvarima u prirodi; napokon sredstva što ih upotrebljava po istom Božjem naređenju i prosvjetljenju da postigne konačnu svrhu preko njih, bila ta sredstva prirodna ili natprirodna. Ako amo još pribrojimo samu objektivnu svrhu, uzmemo obzir na Gospoda Boga kao objekt konačne sreće, onda smo iznijeli sav sadržaj pojma moralni red.

2. — Odmah je jasno da ovaj i ovakav red kako je po slobodnoj volji Božjoj nastao, po Njegovoj odredbi nadilazi sposobnosti ljudske prirode. On je natprirodan, jer je svrha na koju je čovjek pozvan natprirodna. Po promislu Božjem nije dakle čovjek u ovom životu prama Bogu tek u odnosu stvora prema Stvoritelju (to bi bila prirodna svrha, prirodni red), nego u odnosu djeteta prema ocu, posinjenoga djeteta Božjega po milosti (natprirodna svrha, natprirodni red). Stvarno prema tome za čovjeka postoji samo jedna svrha i jedan red: natprirodni moralni red koji je Gospod Bog ostvario onaj čas kad je pozvao čovjeka na nadnaravni život, posinio ga i stavio u odnos posinjenoga djeteta (Gal 4, 5; Iv 1, 12).

Prirodni moralni red ima svoj osnov u prirodi čovjeka: odgovara prirodnim potrebama i prirodnim ljudskim sposobnostima. O njemu

(37a) Sv. Augustin, De ordine l. 1, c. 9, n. 27.

možemo također govoriti i raspravljati jer priroda ljudska nije prestala tim što je milost Božja uzdiže i usavršava, pa je tako čini sposobnom za djela što stoje u razmjeru s veličinom i uzvišenošću natprirodnog poziva čovjekova.

Kakova bi zapravo naša svrha bila i kakav naš život te kakova bi nam sredstva bila potrebna da je Gospod Bog ostavio čovjeka u onom stanju u kakovom ga je stvorio (»status naturae purae«), ne znamo. Znamo pak pod izvjesno da smo po milosti Božjoj pozvani da postignemo natprirodnu svrhu, vječno blaženstvo gledanjem Boga licem u lice. Kad je došao za to odredjeni čas, Bog je poslao svoga sina Isusa Krista da po njemu primimo posinjenje (Gal 4, 4—5). Stubokom se izmijenilo ono stanje u kojemu smo stvoreni: ovo je daleko uzvišenije, neprispodobivo odličnije i za nas časnije.

§ 1. OPSTOJI MORALNI RED U SVIJETU.

1. — Opstojnost moralnoga reda u svijetu dokazuje nam:

a) **Objava.** Krist se izrično poziva na Božju volju kad govori o svom djelu spasenja, jednako kad od nas traži obdržavanje svojih zapovijedi. Kod Mt 5, 3—48 razvija Krist svoj program i povlači paralelu izmedju novoga i staroga zakona. U svemu ističe kao osnovicu slavu i volju Oca: »neka svijetli svjetlost vaša pred ljudima«; završuje svoje divne izvode pozivom: »budite dakle savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski«. Kod istoga se Mateja 6, 10—15 nalazi molitva »Oče naš«, najsažetije izražena zadaća svega ljudskoga života prema redu ustanovljenom voljom nebeskoga Oca. U evanđelju sv. Ivana 10, 15—18 ističe Isus od Oca primljenu zapovijed; osobito je jako pozivanje na volju Oca u gl. 14, 7—31: »Tko mene vidi, vidi i Oca«; »Otac koji ostaje u meni, on čini djela«; »Tko mene ljubi, ljubit će ga i Otac moj«; »Riječ koju čujete nije moja nego Oca mojega« i t. d. U poslanici Hebr 10, 36 ističe taj zakon i red sv. Pavao kad veli: »Ustrajnost vam je od potrebe da ispunivši volju Božju, primite obećanje«. U Starom Zavjetu (Ex 10, 1) Gospod Bog je neposredni zakonodavac. Postoji dakle po svjedočanstvu sv. Pisma jedna volja Božja po kojoj se ima odvijati ljudski život. Ona prokazuje red i način za naše djelovanje: moralni red što nas sve veže.

b) **Savjest.** Unutrašnje se naše svjedočanstvo očituje u dva smjera: a) u općoj težnji sviju ljudi za srećom. Znamo pak da konačne sreće nema ni u kakovom stvorenom dobru, ona je samo

u Bogu. Tako je po Bogu kao svrsi našoj ustanovljen jedan stalan moralni red, jer red ovisi od svrhe; b) u činjenici, da svijest sviju ljudi i sviju vremena svjedoči o pojmu ćudorednog reda i teži za njim (38).

Moralnoga reda ne priznaju:

Racionalizam: on uzima za izvor svega moralnoga napretka ljudski um; niječe objavu, potcijenjuje kršćanstvo, prilagođuje se strujama vremena u objašnjenju moralnoga pada i pridizanja (autonomizam, humanizam, progresizam).

Panteizam: sve mu je nužni razvitak božanske bitnosti. Budući da se sve mijenja i moralne su zasade podvrgnute promjeni; nema stvarne razlike između dobra i zla; nema nikakovoga stalnoga, objektivnoga moralnog reda.

Materijalizam: niječe osobnoga Boga, opstojnost duše, drugi prekogrobni život; ne može dakle priznati nikakvoga morala. Što o moralu govori, to su tek riječi vezane uz posve drugi sadržaj pojmova.

Boljševizam: u suštini je isto što i materijalizam. Ide međutim i dalje jer niječe i sam pojam božanstva. Radikalno se opire svakoj religiji a unatoč toga stvara svoj »moralni red« ovisan o razvoju i ciljevima proleterske klase.

Rasizam: uzdiže rasni princip do nepovredivog zakona; ruši kršćanski moralni pa dosljedno i prirodni moralni red; zabacuje Starozavjetnu objavu a u Novozavjetnoj poduzima samovoljne korekture. Govori o kršćanstvu a kida mu temelje.

2. — Spoznata konačna svrha u životu povlači sa sobom dvije dužnosti za čovjeka: a) učiniti sve što je potrebno da se ona postigne; b) izbjegavati sve što od nje odalečuje.

a) **Vršenje svega,** što je potrebno uključuje na prvom mjestu: unutrašnje djelovanje, koje obuhvata težnju i nastojanje za konačnom svrhom, razmišljanje, snovanje i odlučivanje na savršenstvo. Sve po riječi sv. Pavla: »sa strahom i zebnjom nastojte oko svoga spasenja« (Fil 2, 12), a prema cilju koji Krist traži kad kaže: »Budite savršeni kao što je savršen vaš Otac nebeski« (Mt 5, 48), da jednom budemo vrijedni krune i nagrade poput vjernih slugu. Zato smo dužni: vjerovati Bogu i Crkvi, nadati se, ljubiti ih: mrziti na grijeh naročito smrtni; ljubiti sve ljude kao braću Krista radi; ljubiti naročitom ljubavlju one koji su nam krvno i duhovno blizu, zemlju i narod iz kojeg smo potekli. Na drugom je mjestu: vanjsko djelovanje t. j. zaslužni naši čini, posao oko spasenja duše, izvršavanje kreposti i dobrih djela; dužnost stupiti u Kristovu Crkvu i primiti sv. krst; potom primati sv. sakramente živih

(38) V. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewustseins, III. B. — W. Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, 1921.

i mrtvih da u nama stanuje Krist s posvetnom milošću; valja zatim izvršavati zapovijedi Božje i crkvene pa na djelu dokazati duh evanđelja u sebi, prema riječima Isusovim: »Ako želiš ući u život obdržavaj zapovijedi« (Mt 19, 17) i: »Koji čini volju Oca mojega na nebesima taj će ući u kraljevstvo nebesko« (Mt 7, 11).

b) **Izbjegavanje svega,** što nas odalečuje od konačne svrhe nalaže nam najprije: prezreti materijalnost i dobra ovoga svijeta što znači: u duši svojoj stvoriti sebi sliku o ništavnosti svega prolaznoga ovdje na zemlji ,a o veličini Božjega grada, pa ne prilijepiti svoga duha uz zemaljštinu novac, časti, slavu i ne poniziti u sebi plemenitije i duhovne strane. Zatim: izbjegavati svijet. To je u duhu Crkve i nauke sv. Otaca. Ovo se ima ispravno razumjeti: nama se katolicima često predbacuje da smo tim naučavanjem protivni napretku materijalne kulture, da smo natražni i zaostali u svjetskoj utakmici za unapređenjem i podizanjem životnoga standarda. Krivo nam čine; baš obratno je istina: ispravno shvaćena zadaća Božjega čovjeka na ovome svijetu razmahat će njegove snage u cilju da sebi i svojima osvoji u životu onakovo mjesto, kako će materijalno obezbijeđen moći više vremena posvetiti spasu svoje duše, časti Božjoj i dobru bližnjega. Ispravno shvaćena ta zadaća ne će ga odvesti na puteve gdje se nužno mora sukobiti s ostalim ljudima i gdje se ne preza ni pred kakovim sretstvima sve do najpodlijeg umorstva. Ispravno shvaćena takova zadaća ne će ni donijeti onih teških problema socijalnog značenja koji danas stoje neriješeni i nerješivi, osim po programu Božjega poziva u životu čovječanstva. Mi katolici uvijek jedno naglašujemo: ne smije se čovjek priljubiti k ovome svijetu kao da mu je u njemu konačna sreća; »bježati« valja od njega duhom, i ostati slobodan jer ga jednom i onako valja ostaviti i o provedenom životu Bogu račun položiti.

Ni onda, kad sa sv. Pavlom kažemo da je djevičanstvo časnije i bolje od ženidbenoga stanja ili redovnički stalež od života u svijetu, nismo neispravno označili ni ocijenili njihova odnosa prema životu i svijetu. Niti su ta stanja do sada umanjila a niti će otsele umanjiti kod ljudi volje za razmnožavanjem u braku, niti će im oduzeti volje da stiču imutak i upotrijebe svoje sile za napredak i razvoj materijalne kulture. Ono što je duhovno uvijek je vrijednije od tjelesnoga. To načelo samo može koristiti ljudima koji korist u životu poimaju ispravno a ne površno kao pristaše materijalizma.

§ 2. SREDSTVA SPASENJA

Nakon upoznate konačne svrhe vidjeli smo kakove nam dužnosti predstoje u pogledu vlastitoga spasenja. Otvara nam se odmah dalje: briga za sredstvima spasa. Kako ćemo i kojim putevima doći do tako uzvišenoga cilja? Pa kad bi odgovor stajao samo do nas ljudi, mi bi teško našli rješenje i pravi izlaz. Zato nam je Stvoritelj pritekao u pomoć. On koji nam je odredio svrhu, morao nam je dati, pa nam je i dao i pokazao sredstva do nje. Razlikujemo ih u prirodna i natprirodna.

I) Među prirodna sredstva brojimo:

a) sve što je stvoreno izvan i oko nas, stvoreno je da čovjeku služi, da mu pomaže u borbi i potrebama za život. Sva je dakle organska i anorganska priroda jedno sredstvo na putu čovjekova spasenja;

b) sav društveni uređaj u svijetu: na prvom mjestu obiteljska zajednica, zatim državno uređenje. Osim toga cio niz manjih društvenih formacija što ih čovjek stvara prema svojoj potrebi i prilikama, uvijek u cilju da sebi ili drugima pomogne, život olahkoti i poboljša te postigne neko zadovoljstvo;

c) razum i slobodnu volju. To su naše lične odlike, unutarnje sredstvo, naravni dar kojim se izdižemo iznad svih ostalih bića na zemlji. Naša sposobnost shvaćanja, zaključivanja i slobodnog odlučivanja glavno je sredstvo koje nas vodi k Bogu.

II) Natprirodna su nam sredstva sva ona što nam ih je Krist donio, ustanovio i odredio za naš spas. To su:

a) izvan nas: Crkva, sv. žrtva (misa), sakramenti, sakramentali;

b) u nama: Božja milost, otajstveno Božje djelovanje u nama po kojemu nam On omogućuje, da iako naravni stvorovi po svojim naravnim sposobnostima a uz Njegovu pomoć uđemo u jedan viši red, u kojemu djelujući s Njim i preko Njega, izvodimo čine što ih On nagrađuje vječnim životom. Naše prirodne duševne moći podiže Bog u jedno natprirodno stanje (habitus supernaturales). On ih svojom djelatnom milošću potiče na djelovanje (gratia actualis) pa tako čine izvedene kod čovjeka milošću posvetnom urešenoga (gratia sanctificans), broji On u našu zaslugu i na tom nas putu vodi k Sebi.

§ 3. NATPRIRODNE KREPOSTI I DAROVI DUHA SVETOGA

Život u milosti što ga čovjek na ovome svijetu pokraj svih svojih tjelesnih i duševnih nedostataka izvodi, najljepše je najuzvišenije i najsvetije što imamo na ovoj zemlji. To je život duša koje su shvatile zašto su na svijetu, dragovoljno se predale Bogu i krenule stazom što izravno vodi k izvoru života. Razvoj, djelovanje i napredak toga otajstvenoga života u milosti izvodi u nama Bog na svoj način. Teolozi su ga nastojali objasniti i prikazati (39) koliko je samo moguće. Ovdje iznosimo samo najosnovnija načela, koliko je potrebno da imamo vezu s onim što je rečeno u poglavlju o konačnoj svrsi čovjekovoj.

1. — **Darovana stanja.** Iz činjenice da nam je konačna svrha natprirodna slijedi, da su nam potrebna sredstva istoga reda jer nam svrhu valja postići vlastitim djelovanjem. Što su nam u prirodnom redu duševne moći razum i volja, to su nam s obzirom na natprirodni red ulivena i darovana stanja (habitus infusi). U tom i takovom stanju možemo mi tek vršiti djela što ih u neku ruku izvršujemo prirodno (connaturaliter), jer se naša prirodna sposobnost i aktivnost nije u sebi izmijenila. Mi smo samo postali sposobni izvršivati nešto čega prije po sebi i po svojim prirodnim sposobnostma nismo mogli. I baš poradi toga što po prirodi nismo mogli izvršivati djelâ ravnopravnih s natprirodnim redom, nije nam dostatna samo jedna izvanjska pomoć (gratia actualis) nego trebamo da nam unutrašnja naša sposobnost ili moć postane djelomično natprirodnom, da nam priroda bude uzdignuta u natprirodni red. To čini Bog stavljajući nas s posvetnom milošću (principium remotum) u stanje natprirodnoga aktiviteta (principium proximum). Nije nam ni u tom stanju lahko izvršavati djela zaslužna za vječni život ali ih bez njega baš n i k a k o ne bi mogli izvoditi.

Tridentski sabor (40) uči da čovjek s oproštenjem grijeha u samom opravdanju prima ili dobiva ulivene darove: vjeru, ufanje i ljubav po Isusu Kristu s kojim se sjedinjuje. Osim spomenutih darovanih

(39) M. J. S c h e e b e n, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade[5], Freiburg i. B. 1908; S c h e e b e n - G r a b m a n n, Natur und Gnade, München 1935; A. G a r d e i l, La vrai vie chretienne, Paris 1935; A. R a d e m a c h e r, Gnade und Natur, M. Gladbach 1914; G r a č a n i n, Odnošaji naravnoga i nadnaravnoga reda. Zagreb 1936.

(40) DB n. 800.

kreposti (virtutes theologicae) po učenju bogoslova i rimskoga katekizma prima čovjek ujedno i moralne kreposti (41), naročito četiri kardinalne: razboritost, umjerenost, pravednost i jakost.

2. — **Darovi Duha Svetoga.** Duh Sveti nije u čovjeku bez svojih darova — veli izrično sv. Toma (42). Po nauci Crkve brojimo sedam darova Duha Svetoga: mudrost, razum, savjet, pobožnost, jakost, znanje i strah Božji. Po njima čovjek lakše prima i prihvaća poticaje Duha Svetoga da u kreposti ustraje i napreduje, da se pripravnije lati kakvoga naročitog Bogu ugodnoga djela, da izdrži u izvanrednim poteškoćama i sl. Jedni se darovi odnose na našu intelektualnu a drugi na voljnu sposobnost; jedni su i drugi zato tu da nam bude lakše vršiti djela natprirodnoga kreposnog života (43).

(41) To je među bogoslovima sententia communior et probabilior, osnovana na sv. Pismu (Sap 8, 7: Et si iustitiam quis diligit labores hujus magnas habent virtutes, sobrietatem enim et prudentiam docet et iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus; Ex 11, 20: Et auferam cor lapideum de carne eorum et dabo eis cor carneum ut in praeceptis meis ambulent et iudicia mea custodiant) i na nauci sv. Otaca. Protivno mišljenje zastupaju Scotus i Durandus, P o h l e n. dj. II[5], str. 580.

(42) Sv. T o m a, S. theol. I—II. q 68, a. 2. Osnovica su za ovu misao navodi sv. Pisma kod Is 11, 2; Lk 4, 18 Rim 8, 9. Vidi C. W e i s s, S. Thomae Aqu. de septem donis Spiritus Sancti doctrina, Viennae 1895.

(43) Potanji izvodi spadaju u dogmatiku. Vidi P o h l e, Lehrbuch der Dogmatik, Band II. Gnadenlehre; Card. B i l l o t: De virtutibus infusis I[2], str. 30 i dr.

KNJIGA II.

LJUDSKO DJELOVANJE

Literatura: J. B u c c e r o n i, Commentarii de actibus humanis, Romae 1906[3]. — J o s. D o n a t, Ethica generalis, Innsbruck 1936[5]. — Ed. E l t e r, Compendium philosophiae moralis, Roma 1934[2]. — A. K o c h, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg i. B. 1905. — A L o j a n o — A G r i z z a n a, Institutiones theologiae moralis, vol. I. Torino 1934. — J o s. M a u s b a c h, Katholische Moraltheolgie, I[6], Münster 1927. — Marcel N i v a r d, Ethica, Paris 1928. — O. S c h i l l i n g, Theologia moralis fundamentalis, München 1937. — Fr. Š a n c, Stvoritelj svijeta, Sarajevo 1935. — Ad. T a n q u e r e y—R. C i m e t i e r, Synopsis theol. moralis et pastoralis, tom. II[10]. Paris 1936. — Fr. V a r v e l l o, Instit. philos. pars III[5]. Ethica, Torino 1930. — C. W i l l e m s, Philosophia moralis, Trier 1908. — A. V e r m e e r s c h, Theologia moralis principia, responsa, consilia, tom. I. Roma 1922. — S. Z i m m e r m a n n, Duševni život, Zagreb 1935.

Svojim vlastitim trudom mora čovjek sebi zaslužiti konačno blaženstvo. »Radi kao dobar vojnik Kristov« dovikuje svakomu sv. Pavao (2 Tim. 2, 3). Nakon napornoga l i č n o g a rada, pojedinac će biti vrijedan čuti riječ utjehe i nagrade, odakle će spoznati da nije »uprazno trčao niti se badava nadao« (Fil. 2, 16). Budući da mu je konačna svrha natprirodna, mora ljudsko djelovanje biti takovo da s jedne strane bude tolike nagrade dostojno a da s druge strane bude s njome u jednom pravilnom odnosu. Djelovanje ljudsko valja dakle da je u istom redu sa svrhom, u istoj visini da je može dosegnuti. Samo oni naši v o l j n o-s l o b o d n i čini koji su m o r a l n o d o b r i i u m i l o s t i B o ž j o j i z v r š e n i jesu spasonosni, za vječni život zaslužni i po njima dolazimo do svoje konačne svrhe.

Promatranje dakle ljudskoga djelovanja, ukoliko vodi k spasu duše i pod tim vidom za nas je u ovom traktatu od prvenstvene važnosti: opći pojmovi i najopćenitija načela, važna za čitavo moralno bogoslovlje moraju ovdje doći u pretres. Na njima je konačno izgrađeno sve što pojedini dijelovi moralke iznose kao norme za ispravni postupak u životu. I što kasnije budemo izvodili u odsjeku o krepostima, o grijesima, o savjesti, o sredstvima za postignuće svrhe, bit će samo jedna naročita primjena načela koja vrijede za ljudsko djelovanje uopće. Otud odskače važnost ovoga dijela moralnog bogoslovlja.

*

Svaki konkretni ljudski čin možemo promatrati dvostruko: a) u koliko je f i z i č k i čin t. j. slobodna ljudska radnja; b) u koliko je m o r a l a n čin, t. j. u kakovom je odnosu s ćudorednim redom kako ga je Gospod Bog ostvario. Prema tome gledanju ćemo podijeliti ovaj traktat na dva glavna dijela:
1) o ljudskom djelovanju s fizičkog i psihičkog gledišta;
2) o ljudskom djelovanju s moralnog gledišta.

I. DIO:

LJUDSKO DJELOVANJE S FIZIČKOGA I PSIHIČKOGA GLEDIŠTA

POGLAVLJE I. SASTAVNI PRINCIPI LJUDSKOGA ČINA

§ 1. ŠTO SU LJUDSKI ČINI I KAKOVI SU

a) U jednom se dijelu svoga djelovanja zrio čovjek n i š t a ne razlikuje od nerazumne životinje: kad jede, gleda, hoda ili kad osjeća miris a da o svemu tomu naročito ne misli, vrši čine vegetativnoga i senzitivnoga života koji su mu zajednički sa životinjom (actus hominis). Ovomu je posve jednako i sve ono djelovanje što ga čini ljudsko stvorenje koje nema uporabe razuma, dakle dijete, luđak, potpuno pijan, sanen ili hipnotizovan čovjek. Pa ni kod djela što ih vrši odrastao i normalan ali potpuno rastresen ili na djelo protiv svoje volje prisiljen čovjek, ne ćemo reći da je došla do izražaja značajka čovjeka u koliko je čovjek.

b) U drugom se dijelu svoga djelovanja čovjek b i t n o razlikuje od nerazumne životinje: kad radi što sâm uviđa; kad mjeri sve okolnosti pa se svojom slobodnom voljom kao gospodar djela odlučuje da ga izvrši, onda kažemo da radi u koliko je razumno biće: s v i j e s n o i s l o b o d n o (actus humanus). Takav je u stvari pravi ljudski čin: čovjek zna što hoće i svijesno baš tako hoće; gospodar je ne samo djela nego i načina kako ga izvodi (quoad modum). Zato kad se smije ili plače, kad se čudi i govori, kad nešto shvaća, uviđa i želi, makar to i bilo djelovanje koje je njemu bitno (quoad substantiam) svojstveno kao čovjeku, opet ono nije p r a v o ljudsko djelovanje ako čovjek nema s v i j e s t i da ga izvodi zato jer sâm baš tako hoće.

Odavde se vidi da se ljudskim činom u strogom smislu riječi može nazvati samo voljno s l o b o d a n čin koga čovjek može izvesti, a

ne mora ako ne će. Nije za moralnu ocjenu našega djelovanja toliko važno što se čini, koliko je važno kako se čini. U širem se značenju ljudskim činom mogu nazvati pa i nazivaju i oni što su čovjeku i životinji zajednički, bilo prema bitnosti (gledati, hodati) bilo prema načinu izvođenja (nesvijesna težnja).

Govoreći općenito o ljudskom djelovanju možemo pravo ljudsko slobodno djelovanje razvrstati u čine:

1) izvedene i naređene (eliciti — imperati). I jednima je i drugima, razumije se, izvor i početak u slobodnoj našoj volji; tek prvi kako po njoj nastaju tako se u njoj i svršavaju, na pr. čin ljubavi, nade, želje u duši se rađa i u njoj ostaje; druge po diktatu volje izvršujemo ostalim svojim moćima bilo unutrašnjim kad se na pr. svojevoljno odajemo razmišljanju ili studiju, bilo izvanjskim kad na pr. svojevoljno pođemo na šetnju ili u crkvu na molitvu. Velimo da volja u takovom slučaju nalaže ili zapovijeda a zapravo ona potiče na djelo i pokreće ostale naše duševne i tjelesne moći. Fizički su tu doista dva čina: jedan volje drugi razuma (kod studija) ili sposobnosti hodanja (kod šetnje), ali moralno je samo jedan čin, voljan i slobodan jer je potekao od vlastite naše volje (1).

Što se tiče t. zv. izvedenih čina, valja primijetiti da se o njima u pravom značenju može govoriti samo kod slobodnih voljnih čina; tek se u prenesenom značenju može gledanje ili slušanje nazvati izvedenim aktom vidnoga ili slušnoga osjetila. Između volje i bilo kojega osjetila golema je razlika.

2) unutrašnje i vanjske (interni — externi) prema tome, da li ih izvršuju naše unutrašnje ili vanjske moći. Kad razmišljam aktivna je moja unutrašnja moć: razum, a kad gledam moj izvanjski organ: oko. Kad se na djelu zajedno udruže obje ove moći, vanjska i unutrašnja, izvode one mješoviti čin (mixtus).

U našemu ljudskom djelovanju nema čisto izvanjskoga čina; kad on ne bi uvijek bio ujedno i odraz moga unutrašnjega čina, ne bi bio ni ljudski ni moj. Hodanju, gledanju i sl. vanjskim činima uvijek prethodi želja ili volja hodati, gledati i sl., dakle unutrašnji čin (2). Svaki se izvedeni čin, rekli smo naprijed, svršava u volji, prema tome svaki izvedeni čin je ujedno unutrašnji; ali svaki unutrašnji nije uvijek izvedeni jer ne mora svršiti u volji nego može prijeći van preko unutrašnjih ili vanjskih naših moći.

(1) Ovako označuju izvedene i naređene čine stari skolastici, a od modernih Tanquerey, Noldin, Merkelbach. D. Prümmer (Manuale theolog. moralis, I5, str. 28) zove izvedenim činom onaj koga formalno i neposredno izvodi neka moć ili neko naše stanje (ljubiti, mrziti, vjerovati), a naređenim kad ga ona izvodi na nalog koje druge moći ili stanja (post u ime pokore).

(2) Radi toga nije čudo da D. Prümmer navađanje »mješovitoga« čina naziva suvišnim, da ne kažem, veli, pogrešnim (n. dj. str. 29): jer svaki izvanjski ljudski čin, kako smo rekli, mora poći od unutrašnjega ako se hoće nazvati ljudskim činom.

3) dobre, zle ili neodređene (boni — mali — indifferentes) prema tome da li su u skladu s moralnim zakonom pa dosljedno dozvoljeni (liciti) ili zli pa zato nedozvoljeni (illiciti). Neodređeni se čini objektivno tj. sami po sebi niti protive moralnoj normi niti se s njom pokrivaju (šetati, pjevati i sl.); tek će svrha s kojom ih konkretno izvodimo pokazati, kakovi su u stvari.

4) prirodne i natprirodne (naturales — supernaturales). Prve izvodimo samo naravnim našim moćima (razmišljati, pisati); druge pomoću milosti Božje (savršeno pokajanje, djelo vjere). Zaslužni (meritorii) su onda ako su vrijedni kakove nagrade.

Kad velimo »pomoću milosti Božje« hoćemo reć: da je djelo svrhunaravno jer je milošću Božjom izvedeno. Takovo je ono i onda kad je objekt našega čina čisto prirodan: kad pomoću milosti Božje svladavamo napasti tijela ili srdžbe.

5) valjane i nevaljane (validi — invalidi) prema tome da li su izvršeni tačno po svim propisima što se za njihovu valjanost traže ili nisu. Ako je ovo slučaj, pravni je njihov učinak ništav. Valjani se čini po svojoj ustanovi ili po utanačenju jedni mogu obeskrijepiti (rescindibiles) kao zavjet, ugovor, a drugi ne mogu (irrescindibiles) kao na pr. sakramenat.

6) pozitivne i negativne (positivi — negativi) prema tome da li se radi o postavljanju, izvođenju djela (actio) ili o njegovom propustu (ommissio).

§ 2. KAKO NASTAJE LJUDSKI ČIN

Za sve ove vrste ljudskih čina pitamo sada: kako nastaju? Što ulazi u konkretni sastav njegov kod svakoga individualnoga čina? Koje su mu sastavni elementi? Fizičku ćemo i psihičku strukturu ljudskoga čina objasniti ako kod svakoga budemo razlikovali:

a) subjektivni elemenat gdje dolazi do izražaja aktivitet uma i volje tim što: 1) um najprije upoznaje neki objekt pa ga predstavlja volji, 2) volja teži k njemu kao svome dobru, 3) slobodno se za nj odlučuje.

b) objektivni elemenat koji tvore: 1) svrha tj. ono dobro za koje se i radi kojega se volja odlučuje, 2) okolnosti u kojima se čin izvodi ili koje ga jače ističu; one nisu bitni nego samo pripadni elemenat u sastavu ljudskoga čina.

Što se tiče objektivne strane: o svrsi smo govorili naprijed i pokazali da postoji samo jedna, konačna i potpuna, kakogod se u konkretnim životnim prilikama ljudi okretali sada k jednom sada k drugom dobru u misli, da na tom putu dolaze do svoje konačne svrhe. A koliko i kako okolnosti makar samo kao pripadni elemenat u formaciji ljudskog čina amo pripadaju, govorit ćemo o njima kasnije na svom mjestu.

1. — Aktivitet uma i volje ima osnovnu važnost za ljudski čin. Psihološki se taj proces razvija otprilike ovako: razum najprije na osnovu osjetilnog opažanja ili na osnovu predodžbenog znanja pobudi u volji jedno teženje prema objektu; skreće zatim pažnju na to da je subjekt u stanju nešto slobodno izvesti, da je dakle on sâm gospodar čina (advertentia ad actum); uvida zatim u čemu stoji čin, što on u stvari pretstavlja (advertentia ad objectum); po tomu razmišlja, razgleda prema okolnostima da li bi ga valjalo izvesti ili odbiti; ocjenjuje razloge za i proti naročito ako je moralni karakter čina u sumnji; nakon toga stvara sud (iudicium practicum) da djelo valja prihvatiti ili odbiti, izvesti ili napustiti, pa ga pod tim vidom predstavlja volji (3).

Taj umstveni rad nosi karakter: a) običan kad razum prihvaća objekt kao dobar ili zao ne istražujući razloge za to; b) naučan kad rasuđuje, zašto je taj objekt dobar ili zao; c) spekulativan kad objekt samo ocjenjuje a ne daje nikakove praktične smjernice; d) praktičan kad ga ocjenjuje pod vidom: koliko subjektu prija, godi ili koristi pa prema tome daje volji stalan pravac djelovanja. Nije, istina, uvijek potrebno neko naročito razmišljanje i vaganje djela s okolnostima; nekada će praktična, razumna odluka biti brza i jednostavna (4).

Pažnja ili percepcija se u našem djelovanju ustavlja s jedne strane na djelu s druge strane na moralnom karakteru njegovom. Ona može biti:

a) potpuna ili nepotpuna (plena — semiplena). Kažemo da je potpuna onda kad je subjekt sa svom pozornošću sav usredotočen na čin što ga izvršuje tako, da ga ništa ne smeta, ne buni niti

(3) Sv. Toma nabraja i obrađuje u S. theol. I—II, q. 8.—17. na broj 12 raznovrsnih čina koje uma, koje volje. Ova je minuciozna analiza ljudskoga čina samo dokaz da su stari skolastici prema onodobnom stanju psihologije toj važnoj grani nauke posvećivali doličnu pažnju. Ovdje neka bude dosta samo nabrojiti te pojedinačne čine prema njihovom realnom redoslijedu: apercepcija, težnja, sud, želja (htijenje), savjetovanje, pristanak, odabiranje, izbor, nalog, uporaba moći, izvršenje djela, uživanje.

(4) S. Zimmermann: Duševni život, str. 92. Zagreb 1932: »Svaki moj voljni čin nastaje time, što ja usvajam neki cilj t. j. ja se sam određujem u svome djelovanju s obzirom na spoznajni cilj« str. 101.

rastresa. Nepotpuna je onda kad je bilo čega radi rastresen, zbunjen, sanovan i sl.

b) jasna ili nejasna (distincta — confusa). Jasna je onda, kad subjekt izvodeći čin čisto i bistro razaznaje što radi: nejasna kad nije jasno uočio ni čina ni moralnoga značenja njegova, nego ga nazire tek donekle kao u nekakvoj magli.

c) izrična ili uključena (actualis — virtualis). Prvu ima subjekt onda kad mu je živa u času dok radi; drugu onda kad je posjeduje ali ne zamjećuje radi kakove smetnje. Ova se pažnja može nazvati uključenom onako kako nazivamo uključenom namjeru koju subjekt ima na početku svoga rada, ali kasnije na nju ne misli radi kakove nadošle smetnje ili radi svoje rastresenosti.

Može se međutim kadgod dogoditi da subjekt svoga čina ne samo da nije pravo ni potpuno uočio, nego nije nikako zapazio: čin se zbio prije ikakove pažnje (actus primo primi). Takovog čina, razumije se, ne možemo nazvati strogo ljudskim činom. Samo za čine koje izvodimo pri potpunoj sabranosti, uza svu potrebnu pažnju smijemo reći da su naši svijesni i refleksni čini (actus secundi).

Toliko za objašnjenje uloge razuma u sastavu ljudskoga čina.

2. — Uloga volje ima kud i kamo veće značenje. Ovdje ćemo samo označiti njezinu ulogu u općim potezima a u narednom ćemo poglavlju o njoj i njezinom aktivitetu raspravljati podrobno. Proces u voljnom aktivitetu nakon spoznaje svrhe (što spada na um) ide ovim redom:

a) težnja za svrhom, b) traženje sredstava kojima se svrha postizava, c) izbor i odluka, d) izvedba čina.

Volja će se dakle najprije prema predlogu sa strane razuma okrenuti k objektu ako joj je predstavljen kao dobro ili će se odvratiti od njega ako joj ga razum predstavlja kao jedno zlo. Svoojim će se vlastitim zahvatom zatim opredijeliti za nj i prihvatiti ga; svojim će slobodnim aktom pokrenuti sebe i one unutrašnje i vanjske moći koje imaju ovdje sudjelovati za potpuno izvršenje čina (5).

(5) Noldin, De principiis I[24], n. 49.

POGLAVLJE II. VOLJNO I SLOBODNO LJUDSKO DJELOVANJE

§ 1. KOJE SU I KAKOVI SU VOLJNI ČINI

1. Što su. — Rekli smo da je bitna oznaka ljudskog čina u tom što je svijestan i slobodan. To znači: on izlazi od volje kao djelotvornoga faktora ali ne slijepo nego svijesno: razum je osvijetlio svrhu za kojom se volja pušta na djelo. Voljni je dakle čin: učinak takovog djelotvornoga uzroka koji se sâm odlučuje i sâm pokreće na čin što ga je sâm spoznao kao svrhu svoga pokretanja. Princip je radnje dakle u samomu djelotvornom uzroku: on djeluje iz sebe, sebe pokreće k određenoj svrsi. To je voljni čin u pravom značenju. Dakle voljnim zovemo onaj čin što ga čovjek: a) svojom voljom izvodi pošto je b) svojim razumom upoznao svrhu.

a) **Volja izvodi:** ona je ovdje aktivni princip i to pozitivno ili negativno. Pozitivno: kad ona sama neposredno izvršuje čin (izvedeni — elicitus) ili ga izvršuje posredno preko koje druge moći (naloženi — imperatus). Negativno: kad izostavi neko djelo. Ako k ovom jednom i drugom načinu djelovanja pribrojimo još učinke toga istoga djelovanja, vidimo da nam se kao voljan čin može računati: 1) naloženi čin, 2) izvedeni čin, 3) učinci čina, 4) propusti čina.

b) **razum upoznaje:** Svrha je, znamo, uvijek neko dobro. Da naš čin bude voljni čin u punom značenju riječi nije dosta da volja k njemu teži po prirodi (ex inclinatione naturali) nego formalno i svijesno po spoznanju (ex inclinatione intentionali), da bude težnja »cum additione scientiae« kako veli sv. Toma (6).

Otuda slijedi da voljni čin nije isto što:

a) željeno (volitum). Željeno je objekt volje, ali nije o njoj ovisno. Seljak želi kišu ali ona nije u vlasti njegove volje.

b) prirodno (naturale). Princip vegetativnog života djeluje prirodno ali bez spoznanja svrhe zbog koje se u nama odvija.

c) samo od sebe (spontaneum) kako se dogadja kad subjekt izvodi čin ali bez refleksne svijesti o njemu na pr. kod djece, luđaka.

d) slobodno (liberum). Čin u koliko je voljni kaže samo gdje je i što mu je izvor a ne govori o tomu kako iz njega izlazi: da li nužno ili slobodno; kod slobodnoga je naprotiv glavno način kako izlazi. Voljno je rodni pojam a slobodno je vrsta

e) pripušteno (permissivum). Ne mora ono biti ni objekt volje a još manje od nje proizlaziti, tek bi subjekt mogao učinak spriječiti ali toga ne čini. Tako Bog gleda i sluša griješnike, pripušta grijehe ma da je jasno da mu nisu s voljom.

(6) Sv. Toma, Summa theol. I—II q. 6, a. 1.

2. — Kako se dijele?

I. **Prema spoznanju svrhe** razlikujemo:

a) nesavršen ili nepotpun čin. Takovu spoznaju svrhe ima biće kad spoznaje što je i u čemu je svrha, ali ne zna da je to svrha. To je u čovjeku osjetilna spoznaja; na ovaj način znadu i životinje za svrhu.

b) savršen će biti čin spoznaje kad čovjek shvaća svrhu ujedno kao cilj i povod svoga djelovanja, razmišlja o njoj i slobodno se može za nju odlučiti ili ne odlučiti. Refleksni akt o svrsi ima samo čovjek.

II. **Prema stupnju pažnje:** dijelimo voljni čin isto tako u savršen ili nesavršen. Ako je pažnja potpuna a uz to potpun pristanak volje — čin je s te strane savršen; uslijedi li kakova smetnja kod subjekta kao na pr. kod čovjeka u polusnu, kraj velike rastresenosti, voljni je čin nesavršen. Nije on takav radi volje što bi ona tobože htjela ili ne htjela sam čin, nego je on nesavršen radi intelekta koji čin nedostatno spoznaje, pa ga volji ni ne može predložiti sa svom potrebnom jasnoćom i odlučnošću. Tako biva kadgod čovjek na pr. plane gnjevom čim je ugledao stanovitu osobu a da ni ne zna pravo zašto se ljuti.

III. **Prema objektu** kojemu teži voljni čin, može on biti:

a) nuždan ako volja ne može odustati od težnje baš k tomu i takovomu objektu. Takovoga konkretnog objekta za ljudsku volju nema u ovom zemaljskom čovječjem životu. O nužnoj se težnji k »dobru uopće« (in abstracto) može govoriti ali se kod stvarnog razmatranja, odabiranja i priklanjanja (in concreto), volja k nijednom objektu ne priklanja nužno nego slobodno jer od svakoga može odustati.

b) slobodan kad volja slobodno teži k objektu na temelju razumske spoznaje ali tako, da od čina može odustati ako hoće. To je pravi voljni i ujedno slobodni čin. Nije potpuno voljan ako nije slobodan: kod i najmanjeg ograničenja voljnog djelovanja, ne dolazi volja potpuno do izražaja. Zato se pod izrazom »voljan« i »slobodan« čin uvijek misli na isto: na pravi ljudski voljni čin kako smo ga naprijed izložili.

Pošto se objekt može promatrati s mnogo različnih strana voljni će čin biti:

a) posve ili djelomično voljan (simpliciter — secundum quid): ako se subjektu sviđa sa svim svojim svojstvima pa ga prihvaća baš takovoga kakav jest bez ikakove iznimke, zove se posve voljnim činom. A djelomično će voljan biti onda ako mu se ne mili potpunoma i posvema nego samo zbog nekih naro-

čitih svojstava. Izvrši li čovjek ipak ovakovo samo djelomično voljno djelo, bit će to neka voljna mješavina (voluntarium mixtum): subjektu će djelo stvarno biti na koncu konca po volji a samo djelomično protiv volje ili obratno. Za primjer služi mornar koji baca robu iz barke da je olakša i tako sebi spasi život. On konačno pristaje da pobaca robu u more radi sigurnosti svoga života, jer ga svakako želi spasiti (voluntarium simpliciter) ali mu je žao robe i nerado je se rješava (involuntarium secundum quid).

Pojam posve i djelomično voljnoga čina može se uzeti i samo za slučaj kad se radi u isto vrijeme o dva objekta prema kojima volja teži: u gore navedenom primjeru prvi bi objekt bio vlastiti život a drugi roba. Jedan hoće volja pod svaku cijenu (voluntas) a i drugi bi ona htjela kad bi to moglo biti (velleitas). Pa zato ono što stvarno i konačno hoće, to hoće posvema i to je posve voljni čin; a ono što joj nije moguće, htjela bi, istina, ali pošto toga ne može provesti velimo, da ga samo želi djelomično.

b) Ako je objekt volje rezultat nekoga njezinog djelovanja, voljni je čin pozitivan na pr.: tko ukrade neku stvar izveo je pozitivan čin; ako je pak rezultat djelovanja volje propust čina (omissio), zove se taj propust negativnim voljnim činom na pr. ostati nedjeljom kod kuće i ne prisustvovati sv. misi. Negativni voljni čin se dakle omeđuje samo na propust dok pozitivni bitno uključuje aktivitet volje. Negativni čin baš i stoji u tomu što propušta djelo, sav je dakle u negaciji; pozitivno voljnim činom postaje i jedan propust onda kad subjekt propust izravno hoće (»ne ću poći na misu«); ako namjerice izvodi neko djelo nespojivo s onim propuštenim (na pr. poći nedjeljom prije podne na skijanje i tako propustiti misu),može to učiniti i bez pozitivnoga voljnog čina o propustu (»idem danas na skijanje«). Propust je mise voljni čin ali samo negativan. Hotimični dakle propust i želja izvesti čin skopčan samo s propustom, nije jedno te isto.

Takav pozitivan čin zove sv. Toma ispravnije: izravnim (voluntarium directum) što proizlazi iz aktivne volje. Naprijed opisani negativni čin zove neizravnim (indirectum) t. j. čin, koji je volja morala i mogla spriječiti ali nije htjela. Drugi međutim izravne i neizravne čine istovjetuju s onima koje zovu voljnima u sebi (voluntarii in se) ili uzročnima (voluntarii in causa) (7).

IV. **Prema cilju** na kojem se zaustavlja a) U sebi voljni čin jest onaj što ga volja neposredno želi pa mu je isto lice uzrok i ujedno izvađač. Voljni čin u sebi jest dakle svrha djelovanja bilo konačna (propter se) na pr. kad netko želi i izvede ubijstvo neprijatelja, bilo posredna (propter aliud) kad na pr. mornar baca u more robu radi spasa vlastitoga života; b) Uzročno-voljnim činom zovemo onaj na kojemu se volja neposredno zaustavlja zato i utoliko ukoliko je prava njezina želja u tom činu sadržana

(7) »Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori sicut cum vult non agere; aliquando etiam absque actu interiori sicut cum non vult agere«. S. theol. II—II, q. 6. a. 3.

kao učinak u uzroku. Tko na pr. ide neposredno za tim da se napije namjeravajući i znajući da će u pijanstvu ubiti svoga takmaca, izvršio je ubijstvo u ovom slučaju kao uzročno voljni čin. Volja se na uzroku (napio se) ustavlja tek kao na sredstvu koje vodi do cilja; u sebi ga (cilj = ubijstvo) tobože ne će ali ga stvarno želi tim što hoće njegov uzrok.

Mogu se i ovakovi voljni čini nazvati izravni ili neizravni kako neki i čine. Merkelbach (8) misli da bi bolji bio naziv posredni i neposredni. Kako je kod sv. Tome izravno ono štogod dolazi od volje ukoliko je ona aktivna, on i uzročno voljni čin zove direktnim (9).

V. **Voljna težnja.** Svrha privlači volju, volja teži k njoj i nastoji je postići prikladnim sredstvima. Ali ta voljna težnja nije uvijek jednaka. Po svom uplivu na čin ona je:

a) aktualna ako je subjekt ima onaj čas dok radi. Subjekt ima živu svijest o svojoj težnji i namjeri bilo izričito (exciplicite), kao kad učenik veli: sad ću učiti školsku lekciju, dakle kad o svojoj namjeri misli ili govori; bilo uključeno (implicite) dok naime obavlja posao kojim se jedino ta svrha postizava: hvata knjigu i čita lekciju. I jedna je i druga namjera aktualna.

b) virtualna kad ju je subjekt ranije imao ali je kasnije ne posjeduje svijesno, no ona još stvarno traje i djeluje na izvađanje čina ma da je subjekt ne zamjećuje. Takovu namjeru ima na pr. svećenik koji dijeli sakramenat krštenja makar tijekom obavljanja i zaboravio na namjeru s kojom je počeo sv. čin.

c) habitualna se zove ona težnja koju je netko imao, nikada je nije opozvao ali za vrijeme čina ona više ne traje. Opstoji samo u to smislu što kao učinak nekadanje aktuelne namjere, formalno nikada nije opozvana.

Bolesnik koji je zatražio posljednju pomast pa je iza toga pao u agoniju, može primiti taj sakramenat, jer je ovdje dostatna njegova neopozvana namjera i razložno se smije pretpostavljati da je i u tom stanju njegova namjera još u snazi i ako su njegove osjetilne moći zatajile. Kod ljudskoga voljnoga čina mora namjera djelovati na čin ili aktualno ili virtualno; ljudski se čin naime

(8) Summa theol. moralis, I², n. 62.

(9) Sv. Toma. Summa theol. I—II, q. 77, a. 7. »aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum...« I nastavlja: »aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte; directe quidem id in quod voluntas fertur...« Prema tomu se voluntarium in se, jednako kao i voluntarium in causa može zvati izravno (directe) voljnim činom.

mora odvijati onako kako razumnom biću dolikuje: svijesno i slobodno. Pošto toga kod habitualne namjere nema, nije ona redovno dostatna osim u slučaju kao gore.

VI. **Prema načinu** kako se izvana očituje, mogu ljudi svoj voljni čin pokazati:

a) izričito (expresse) — kad ga netko riječima ili znakovima prokaže: kad otac sinu dopusti igru riječju ili pokretom glave;

b) prećutno (tacite) — kad se voljni pristanak izvana doduše ničim ne pokazuje ali se razaznaje iz neke okolnosti ili iz toga što nema nikakovog znaka prosvjeda. Sin veli da odlazi na igru, otac šuti i ničim ne odaje da bi mu bilo krivo;

c) pretpostavno (praesumpte) kad iz nekih razloga i okolnosti opravdano zaključujemo na voljni pristanak lica i za neki konkretni slučaj za koji inače nemamo nikakova znaka njegovoga pristanka. Mi dakle stvarno nagađamo, ali nagađamo razložno: da bi u tomu danom slučaju postojao i izričiti voljni čin kad bi se to lice u danim okolnostima nalazilo, jer i sâmo običaje u takovim prilikama baš tako postupati. Tako na pr. žena kupuje jednu potrebnu stvar za kuću razložno pretpostavljajući u toj stvari mužev pristanak; a redovnica ulazi u roditeljsku kuću u slučaju smrtne bolesti majčine razložno pretpostavljajući dopuštenje svoje poglavarice.

VII. **Protuvoljan čin.** Pošto je za voljni čin potrebno spoznanje sa strane uma a pristanak sa strane volje, štogod je kadro prouzročiti da ne bude u pravoj mjeri bilo jednoga ili drugoga doprinijet će da nam djelo bude protiv (involuntarium) ili mimo (non voluntarium) volje (nehotično).

Zato:

1) što biva pod silu ne izlazi iz volje kao unutrašnjeg izvora djelovanja nego dolazi izvana: djelo je dakle nametnuto. protiv volje. Tako je pozitivno protuvoljan čin kad otac sina fizički i moralno prisili da uzme knjigu u ruke i uči; prema objektu — učenju — postoji čin odvratnosti: dječak ne će da uči;

2) što se događa iz neznanja ili nepoznavanja svrhe isto tako ne dolazi od volje nego se zbiva mimo nje t. j. nehotice: tko u lovu nišaneći na zeca ubije ili rani svoga ili susjedova psa, učinio je djelo prema kojemu se njegova volja odnosi negativno

Tek valja opaziti: ako je netko djelo učinio doduše iz neznanja dakle nehotice te ga nikada ne bi bio počinio da je za nj znao: taj mu je čin i protiv volje. Naprotiv u slučaju kad na pr. iz neznanja, dakle i opet nehotice ubije susjedova psa kojega je iz osvete i onako htio ubiti, djelo mu stvarno nije protiv volje iako je formalno nehotično ili mimo volje.

3) Protuvoljan čin može takav biti a) potpuno (simpliciter i b) djelomično (secundum quid) prema tome da li ga subjekt sa svom snagom odbija i u tu svrhu poduzima uspješna sredstva ili se možda ponaša mlako, pa bi htio i ne htio da na koncu ipak djelo izvede i ako mu se djelomično ne sviđa. Primjer je: mornar što baca robu u more da olakša barku i sebi spasi život (10).

3. — Iz ovoga što smo dosada označili kao subjektivni elemenat ljudskog čina slijede neka opća pravila za naš rad u koliko on predstavlja pravo ljudsko djelovanje:

I) Čovjek ne teži za onim čega ne pozna. To su stari izrazili rečenicama: »Ignoti nulla cupido« i »Nihil volitum nisi praecognitum«. A da ono što upozna bude doista s punom voljom izvedeno dakle pravi ljudski čin, valja da subjekt pozna ne samo što će učiniti nego i zašto baš to čini: potrebna je dakle materijalna i formalna spoznaja.

II) Svrha ne će pokrenuti naše volje ako nije dovedena u konkretnu vezu sa subjektom. Pojedinac ne mari za ono što ne ide njemu u račun. Prethodno dakle poznavanje objekta mora usto biti konkretno i praktično.

III) Voljni se čin mjeri prema stupnju pažnje. Što je ona veća i potpunija, čin nam je više s voljom i obratno. Jedino ako je i taj manji stupanj pažnje čovjeku svojevoljan t. j. kad bi ga čovjek mogao povećati i upotpuniti a ne će, onda je dakako i čin s manjom pažnjom izvršen potpuno voljan pa se subjektu prema tome potpuno uračunava kao njegov.

IV) Za ljudski je čin dostatna i nejasna i nesavršena spoznaja njegova. Istina, uvijek je poželjna jasna i izrična spoznaja ali i za slučaj da ona nije takova, nitko ne će izbjeći djelomičnoj odgovornosti za čin kao svoj — jer je on stvarno ljudski i jer ga subjekt svojevoljno izvodi. Dakako, lična je krivnja umanjena, grijeh ne će biti teški nego laki.

V) Što se zbiva u nama ili što sami činimo a da toga prethodno pravilno ne spoznajemo, ne uzima se

(10) Kako potpuni voljni čin (voluntarium simpliciter) tako i njegov suprotni stav (involuntarium simpliciter) ne uzimaju u smislu našega tumačenja oni kojima je potpuno voljni čin ono što netko hoće pod svaku cijenu, a djelomično voljan onaj kojega bi netko htio kad bi stvarno bile druge okolnosti. Pa kako se te i takove okolnosti u danom slučaju ne nalaze, oni dosljedno i smaju i ne priznaju djelomično voljnoga čina nego je za njih svaki voljni čin potpuno voljni čin. Merkelbach, n. dj. I[2] str. 72.

kao ljudsko djelo, dosljedno ne pada na nas puna odgovornost za te čine. Ne će pasti nikakova ako je neznanje ili nepoznavanje potpuno i nesavladivo; ali ako je djelomično, čin će sa svojim posljedicama biti djelomično naš. Poluznanje, polupažnja i neko polurazmišljanje ne lišavaju nas potpuno odgovornosti, jer su ipak ljudski čini makar i bili nesavršeni i nepotpuni. Tko na pr. u lovu barata s puškom tako da zbog nedostatne pažnje ubije pogonića, može se izgovarati na nedostatnu vježbu u baratanju s oružjem, no čin je ipak njegov pa njegova i odgovornost makar pažnja i ne bila potpuna.

VI) Za potpuni voljni čin dostatna je uključena (virtualis) pažnja i namjera a ne traži se uvijek izrična.

Vanjski je razlog u činjenici: da ljudi u najviše slučajeva baš tako rade; kad svi tako rade i to ne po kakovom dogovoru ili nehatu, znak je da je takav postupak u skladu s njihovom prirodom. Inače bi dobar dio ljudskih čina ostao bez svoje vrijednosti i snage jer ne bi imao potrebne pažnje kao na pr. kod primanja i podjele sv. sakramenata.

Unutrašnji je razlog činjenica: da je i uključena pažnja stvarno još uvijek izrična i ako u jednom nižem ili slabijem stupnju.

VII) Habitualna namjera nije dostatna za ljudski voljni čin. Razlog je u tome što ona nema više stvarne veze s činom: bila je i prošla a da nije ostavila traga. Jedino tamo gdje se ne traži pozitivno, individualno sudjelovanje subjekta kod čina, vrijedi i ona. Tako biva a) da se mogu valjano primiti sakramenti krštenja, potvrde, sv. reda i posljednje pomasti, b) da se vjernicima mogu uračunati zaslužna djela (ex condigno).

VIII) Tko šuti — pristaje (»Qui tacet consentire videtur«). Ovo pravilo ima relativnu vrijednost. Ono vrijedi u stvarima povoljnima za subjekt a u nepovoljnima samo uz ove pretpostavke: a) da onaj koji šuti, može prigovoriti a ne prigovara, b) da je potrebno prigovoriti, a on šuti i ako mu je moguće prigovoriti.

Ako je dakle za slobodnu našu radnju potreban tudji pristanak, tada je dostatna tiha privola (prećutna) uz uvjete kako smo netom rekli. Ali je dostatna i privola koju razložno pretpostavljamo (volutarium interpretativum vel praesumptum). Nije samo po koji puta opravdano držati da bi onaj čiji se pristanak traži u danom slučaju na to pristao, nego čak smijemo opravdano držati da bi on sam u tim prilikama i morao tako postupati ako bi razborito postupao. Na pr. u slučaju nečije skrajnje i velike nužde opravdano je držati da bi imućni vlasnik sam pomogao siromahu, čak da bi bio i dužan to učiniti. Jednako smijemo razložno pretpostavljati pristanak poglavara reda ili kuće u slučaju gdje redovnik posjećuje na smrt bolesnoga oca bez prethodnog dopuštenja.

IX) Tko hoće uzrok, hoće i njegov učinak. Potrebno je ipak nekako učinak predvidjeti makar i nejasno; ako smo ga mogli ukloniti a nismo htjeli jasno je, da nam je doista bio s voljom. Ali tamo gdje subjekt svojim djelom nije stvarno prouzrokovao učinka nego je samo bio neki povod ili prilika za nj, ne će se uvijek moći ustvrditi da je učinak nastao s njegovom voljom (11).

X) Što je potpuno protiv volje — nikako nije voljni čin, pa čovjek za nj i ne nosi nikakove odgovornosti; što se pak samo djelomično dogadja protiv volje, jednim je dijelom voljni čin pa je čovjek za nj u toliko i odgovoran. Svejedno je protivio se pozitivno ili samo negativno, bio čin protiv volje ili mimo nje; osim u slučaju kad se djelo doduše dogodi mimo volje ili nehotice ali nije protiv volje počinitelja na pr. kad lovac iz neznanja ubije susjedova psa kojega i onako već za osvetu želi ubiti.

§ 2. O SLOBODNOM VOLJNOM ČINU

Utvrdili smo naprijed da se ljudski voljni čini mogu podijeliti na nužne i slobodne. Rekli smo samo da u ovom našem životu nema ljudskoga nužnog čina, gdje naime volja ne bi mogla odustati od svoje težnje. Svakoga se konkretnoga objekta ma kako on volju privlačio, može ona odreći jer ovdje na zemlji ni u jednom ne može naći svih onih elemenata koji je nužno mogu prikovati uz taj objekt. Ona samo u apstraktnom poimanju ne može od dobra odustati; stoga je »dobro« uzeto uopće nužni formalni objekt volje. Ljudski je dakle čin bitno slobodan. Kad volja može odustati od akta prema kojemu je već nosi težnja, znači da radi slobodno. Za naše su djelovanje prema tomu voljni i slobodni čin istoznačni pojmovi: čin je voljan zato jer od volje proizlazi, a slobodan je zato jer od te iste volje izlazi tako da ga se ona može i odreći; pa kako nema drugoga načina, na koji bi se u našem životu vršilo djelovanje što od volje proizlazi, slijedi da je svaki pravi voljni čin ujedno i slobodan.

Pojam slobodnoga djelovanja i slobode uključuje u sebi: ne biti

(11) A Lojano-A Grizzana: Inst. theol. moralis, vol. I. str. 37.

vezan vanjskim ni unutrašnjim kakovim vezom. To znači biti slobodan od:

a) izvanjskog pritiska: takav bi se pritisak osjetio kad bi tkogod čovjeka spriječio u vršenju nekoga posla ili kad bi ga silio da vrši ono što ne će. Kad nema takovog pritiska možeš raditi što sam hoćeš, jer se pod vanjskim pritiskom redovno podrazumijeva ograničenje slobode u djelovanju. Volja kao unutrašnja moć ne može izravno potpasti pod nikakovu vanjsku silu;

b) od unutrašnjega pritiska ili nužde. To znači biti po prirodi nevezan na jedan odredjeni način djelovanja. Kad se radi o voljnom činu, to znači: do same je volje da li će se u konkretnom slučaju odlučiti ili ne će na neki čin. Ona sama sobom upravlja i određuje svoj aktivitet; ako hoće izvodi čin, ako ne će, ne izvodi ni toga niti kojega drugoga čina.

Slobodan čin dakle proističe iz volje potpuno suvereno: ni izvana, ni iznutra nema za nju kakove odredbe niti pritiska; sama je potpuno slobodna, po sebi indiferentna za čin ili protiv njega. Pošto je ona pak po prirodi određena za vječno dobro u kojemu će posjedovati svoju konačnu sreću, ona je prema dobru uopće i prema svojoj sreći koja leži u posjedovanju dobra, priklona po prirodi i za to prema njima kao takovima uvijek teži. To znači gore rečeno: dobro je formalni objekt volje.

Ako pod izvanjim vezom mislimo na pr. na grijeh koji u izvjesnom smislu steže i zarobljuje čovjeka, zovemo stanje bez grijeha u ovom životu slobodom milosti, a u drugom životu slobodom slave. To znači: na zemlji može čovjek po milosti Božjoj i svojim moralno dobrim djelima učvrstiti svoju volju tako i toliko da osjeti jedan izvjesni visoki stupanj slobode od grijeha; nemaju onda ni strasti, ni svijet snage da skreću našu volju na krive staze. U drugom pak životu ne može biti poteškoćâ za dušu: u slavi djece Božje sloboda je potpuna. Mislimo li pak na zakon, jer i on je jedna obveza, moramo razlikovati: fizičku slobodu — tu imamo jer možemo prestupiti svaki zakon; moralnu slobodu — tu nemamo jer je neposredni učinak svakoga zakona obveza koju nam nameće zakonodavac.

Slobodni su dakle naši čini isto što i voljni. Pojam voljnog čina je međutim, kako je već rečeno, širega opsega jer on može biti: ili nuždan ili slobodan. Svaki je dakle slobodni čin ujedno i voljni čin, dok svaki voljni čin ne bi morao biti slobodan. Ali kako u ovom životu nema konkretno voljnih nužnih čina — mi u moralnom bogoslovlju pod voljnim činom opravdano razumijevamo slobodni ljudski čin i obratno. Što naša volja prema dobru u općenitom pogledu

nužno teži, ništa ne protuslovi našoj tvrdnji da je odluka za dobro u konkretnom slučaju uvijek jedan potpuno slobodan čin naše volje.

§ 3. U ČEMU JE SLOBODA LJUDSKE VOLJE

Ostavljamo sada voljni čin koliko je on učinak naše volje, pa se obraćamo slobodi njezinoj koliko je ona jedna odlika ili svojstvo ove naše duševne moći. Što je i u čemu stoji sloboda naše volje? Ona po riječi sv. Tome (12) znači u nama: »jednu moć odabirati sredstva prema svršnom redu«. Volja dakle ima to aktivno svojstvo da može: a) prihvatiti nešto ili ne prihvatiti ili se odlučiti za nešto treće; b) provesti to na što se odlučila kad je za njezino djelovanje sve potrebno pripravljeno, a inače se njezinom djelovanju ni otkale ništa ne suprotstavlja.

Kad kažemo da je za njezino slobodno i nesmetano djelovanje potrebno da budu ispunjeni svi uvjeti, mislimo na ono što je potrebno sa strane razuma: da je ovaj sposoban ispravno shvatiti i suditi pa tako volji pravilno predstaviti spoznani objekt, a volja opet sposobna ne samo pravilno primijeniti što joj razum iznosi nego i nesmetano poći prema toj smjernici.

Ovo se aktivno svojstvo volje pravom naziva potpunom ravnodušnošću (libertas indiferentiae): ni lijevo ni desno nema za nju kakove sile ili nužde. Ona je aktivno ravnodušna što znači: do nje je same kako će se i kamo će se okrenuti ili se uopće ne će nikamo okrenuti.

U tom se voljnom opredjeljivanju mogu dakle razlikovati ove mogućnosti:

a) jedamput nešto izvesti ili uopće ne izvesti, djelovati i ne djelovati (libertas contradictionis);

b) drugiput izvesti ovo ili ono, ne ću šetati nego ću učiti (libertas specificationis);

c) trećiput izvesti čin baš suprotan od namjeravanoga: ne ljubim susjeda nego ga mrzim (libertas contrarietatis) (13).

1. — Pojam slobode volje bitno je stvarno i dostatno označen u mogućnosti izvesti djelo ili ga ne izvesti. Samo kod takovog postupka dolazi prava i potpuna sloboda do izražaja; specifikatorno naše djelovanje (šetati — učiti) i ako je neki stupanj slobode nije ono bitno što čini pojam slobode, nego je jedno usavršenje njezino; bitna je oznaka samo ova prva; druga znači također jedan stupanj slobode a treća znači, istina, slobodu (libertas moralis), ali je u stvari jedna nesavršenost u ovom našem životu: moći zgriješiti — jer to znači

(12) Sv. Toma: S. theol. p I, q. 83, a. 4.; q. 62, a. 8 ad 3; zatim: De verit. q. 24, a. 3.

(13) Sv. Toma De verit. q. 22, a. 5.

sloboda moralnog djelovanja (činiti dobro ili zlo) — sloboda je svojstvena ljudima za vrijeme njihovog zemaljskog puta do konačne svrhe i samo je jedan znak njihove slobodne volje.

Naglašujemo napose da prirodna s k l o n o s t naše volje prema objektima koji nam gode i koji su u skladu s našom prirodom, nipošto ne ide na račun njezine slobode. Postoji sklonost ili težnja k dobru uopće i k sreći i blaženstvu općenito, ali ne postoji n u ž n o opredjeljenje k objektu koji konkretno predstavlja to dobro ili sreću. Takav objekt, istina, privlači volju ali je ne sili; ako se ona za nj odluči i ako ga prihvati, sama je to od sebe slobodno izvela. Nastaje pitanje: ne odlučuje li se onda volja k nekom izvjesnom objektu potpuno hirovito, bez pravoga i dostatnoga uzroka? Gdje je doista uzrok konačnom njezinom opredjeljenju? Nije li ovo teorija u kojoj se zagovara opstanak učinka bez uzroka? Sv. Belarmin ovako odgovara: uzrok radi kojega se volja konačno odlučuje na djelo jest zaključak praktičnoga suda našega uma koji kaže: treba čin izvesti. Ali kako volja može i ne prihvatiti toga praktičnoga suda jer ona ima pravo i mogućnost da bira, kaže dalje sv. Belarmin: ovaj izbor ne pada u neku ruku i z a zaključka praktičnog umstvenog suda nego je stvarno s njim isto i u isti čas (14).

Međutim ako je umstveni praktični sud stvarni uzrok odluci naše volje, teško će nam biti odbiti prigovor: onda je volja determinovana tim praktičnim sudom dakle neslobodna. Ni tumačenje: da riječ »izbor« ne znači baš onaj čin volje koji slijedi i z a posljednjega suda, nego onaj čin z a j e d n o sa zaključkom samoga posljednjega suda (15), ne će biti dostatno. Mi naime iz vlastitog iskustva znamo vrlo dobro da smo u izboru motiva za našu konačnu odluku posve slobodni te da naša volja djeluje na formiranje konačnog praktičnog suda a ne obratno. Ne diktira njoj praktični sud uma, nego ona njemu.

Dakle: izabiranje i razmišljanje nije samo povod i prilika za aktivitet volje nego ono u z r o k u j e njezin konačni akt. Kako? Na taj način što volji pruža i predstavlja jedno izvjesno dobro, poželjno kao svrha ma i ne bilo potpuno savršeno. I u tom se smislu može ovo prethodno razmišljanje i odabiranje nazvati svršnim uzrokom konačnoga

(14) De gratia et libero arbitrio lib. III, c. 9, c. 17.

(15) F r a n j o Š a n c: Stvoritelj svijeta, str. 130; S. Z i m m e r m a n n: Filozofija i religija I., str. 301.

voljnoga čina na koji se volja sama od sebe odlučila (16). Iz rečenoga slijedi da voljni čin ne određuju stvari ni okolnosti, nego da je on uistinu rezultat jedne moći (»potentia ad opposita«) koja ga svojim vlastitim aktivnim zahvatom izvodi.

Kadgod i gdjegod — veli sv. Toma (17) — dva faktora surađuju u stvaranju jednoga čina, jedan je od njih, i to viši, formalni uzrok obzirom na drugi faktor. Tako je i čin kojim se volja odlučuje za jedan određeni objekt kao svoje dobro, m a t e r i j a l n o da tako kažemo v o l j n i, a f o r m a l n o r a z u m s k i čin; ali kako materijalni elemenat predstavlja bitni dio, izbor je bitno čin volje a ne razuma.

Pokazali smo dakle da: 1) slobodi volje ne smeta činjenica što ona po prirodi teži za dobrom uopće i konačnom svojom srećom, jer ona na svom području — u izabiranju konkretnih dobara — radi samostalno i neovisno; 2) da je u svom slobodnom djelovanju t. j. u samoopredjeljivanju s a m a u z r o k svoga čina, pa tako svaki voljni čin stvarno ima svoj uzrok u samoj volji. »Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum« (18).

Svaki dakle njezin čin ima svoj uzrok u njoj samoj, koja djeluje slobodno a ne nužno.

2. — **Protivnici** nauke o slobodi ljudske volje jesu d e t e r m i n i s t e tvrdeći da je volja u svom aktivitetu uvijek pod tuđim uplivom. Čovjek, vele, mora raditi ono na što ga goni neka neodoljiva sila, u stvari je to rezultat svih mogućih izvanjskih upliva. Pod i n d e t e r m i n i z m o m se ima shvatiti teorija koja ne naučava apsolutnu, nego relativnu slobodu ljudske volje u odlučivanju na konkretan čin.

U filozofiji staroga i srednjega vijeka uvijek su bili protivnici slobode ljudske volje svi pristaše materijalizma, svi panteiste i fataliste, kasnije su im se pridružili sa svoga stanovišta Luther i Calvin pa pristaše janzenizma. U novijoj je filozofiji većina za determinizam: Münsterberg, Du Bois-Reymond, Th. Ziehen, Wundt, Jodl, H. Höffding, Th. Huxley, Guyau, Windelband, Paulsen, Levy-Brühl i dr.

(16) C. W i l l e m s: Inst. philosophicae, II., str. 380.

(17) S v. T o m a, S. theol. I—II, q. 13, a. 1. »Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem materialiter est quidem voluntatis, formaliter autem rationis«.

(18) S v. T o m a, S. theol. p. I, q. 83, a. 1, ad 3.

Velik je broj pravnika koji se također priključuju ovom filozofskom stajalištu (19).

3. — **Dokaze** za slobodu volje uzimamo na prvom mjestu iz filozofije, na drugom iz sv. Pisma i crkvene nauke.

1) Filozofski su nam dokazi:

a) svjedočanstvo vlastite savjesti. Znamo da smo slobodni kad se promišljeno odlučujemo na koje djelo: u duši proživljujemo onaj proces koji dovodi do slobodnoga čina i vrlo ga dobro razlikujemo ne samo od fizioloških procesa uma i od osjetilnog znanja, nego i od svakoga nametnuta ili iznuđena čina.
Naročito nam to potvrđuje cio niz duševnih operacija što su u vezi s aktom slobodne volje: ni razmišljanje ili oklijevanje prije čina ni kajanje ili radost nakon njega ne bi imali nikakova smisla kad sam čin ne bi o nama zavisio;

b) uvjerenje ljudskoga roda kako je došlo i dolazi do izražaja u njegovoj povijesti pokazuje da misao o slobodi volje nije utvara, nego realnost. Sve zakonodavstvo kao regulativ privatnoga i javnoga života pretpostavlja slobodu volje, naročito u njemu navedene kazne za prestupak ili nagrade za vjerno obdržavanje; ovo i opet ne bi imalo nikakova smisla kad bi čovjek u svom radu bio determiniran kao životinja koja radi po nagonu.

c) Volja je po sebi indiferentna za svako pojedinačno dobro; ako se ipak za nj odluči, znači da je sama tako htjela. Zašto sama? Zato jer ono konkretno dobro nije apsolutno savršeno dobro da mu se ona ne bi mogla oprijeti; među stvorenim dobrima takvoga nema: sva su konkretna dobra nesavršena baš zato jer su stvorena. Razum to vidi i tako objekt volji predstavlja: manjke što su uz svako konkretno dobro vezani ne skriva; možda nam ovo dobro onemogućuje ostvarenje koje druge želje; možda je ono skopčano s tim da će nekomu drugomu bol nanijeti; u svakom je pak slučaju prolazno i kratkotrajno. Ima dakle dosta razloga da se volja od njega može i odvratiti; ako ona toga ipak ne učini, znak je da se sama na svoj čin odlučila.

2) Teološki dokazi za slobodu volje:

a) Sv. Pismo Staroga i Novoga zavjeta govori na mnogo mjesta

(19) Piat: La liberté, 1894. Gutberlet: Die Willensfreiheit, 1907; Joël: Der freie Wille, 1908; Klug: Willensfreiheit und Persönlichkeit, 1932; Lindworsky: Der Wille, 1921².

o slobodnoj volji čovjekovoj bilo izrično, bilo pretpostavljajući slobodni izbor:

»Ja sam pred tebe stavio život i smrt, blagoslov i prokletstvo: odaberi život!« (Deut. 30, 19).

»Pred čovjekom je život i smrt, dobro i zlo, što sam odabere bit će mu dano« (Eccli 15, 15).

»Blažen čovjek koji je mogao prestupiti (zakon) a nije ga prestupio, učiniti zlo a nije ga učinio« (Eccli 31, 10).

»Jeruzaleme, Jeruzaleme, koji ubijaš proroke i kamenuješ one što su poslani k Tebi! Koliko sam puta htio skupiti djecu tvoju kao što kvočka skuplja piliće svoje pod krila ali vi ne htjedoste« (Mt 23, 37).

»Tvrdovrati i neobrezanih srdaca i ušiju! Vi se jednako protivite Duhu Svetomu, kako oci vaši tako i vi« (Dj. Ap. 7, 51).

b) Predaja je u ovom pitanju suglasna:

α) Justin, Irenej, Origen, a kasnije Ivan Krizostom, Ćiril Aleksandrijski, Jeronim pišu u smislu evanđeoskom (20). Naročito se ističe sv. Augustin spisima izdanima u borbi s manihejskom i pelagijanskom herezom (Contra Faustum, De natura et gratia, De gratia et libero arbitrio).

β) Crkveni dokumenti potvrđuju da je u Crkvi uvijek bilo živo uvjerenje o slobodi ljudske volje. O tomu se raspravljalo i zaključivalo na saborima: Carthag. (418) (21), Arausic. (529) (22), Valent. (855) (23), Trident. sess. VI (1545—1563) (24), Vatic. sess. 3, c. 3 (1870) (25). Jednako se to vidi iz Epist. S. Celestini I (413) (26), bule »Exurge Domine« za pape Leona X (1520) (27), iz osude tvrdnja Bajusa, Pasch. Quesnela i Augustina Bonetty (28).

Bilješka 1 Samoodređenje volje nije isto što samovolja. To smo već naročito istakli. Njezino se opredjeljivanje ne izvodi ni mimo niti protiv zakona uzročnosti. Tek donekle postoji posebna teškoća u činjenici da je volja sama svoj uzročnik

(20) RdJ n. 123, 142, 244, 466, 2113, 1380. »Liberi arbitrii nos condidit Deus«, Hieronym. Adver. Jovinian. lib. 1. c. 3.
(21) DB n. 105 (»quod facere per liberum iubemur arbitrium«).
(22) DB n. 181. (»liberum arbitrium, quod in omnibus... constat esse vitiatum«).
(23) Valence u Francuskoj DB n. 321 (»Nec ex praeiudicio ejus aliquem sed ex merito propriae iniquitatis credimus condemnari«).
(24) DB n. 815, c. 5. de iustif. »Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit...« etc.
(25) DB n. 1791 i n. 1814.
(26) De gratia Dei »Indiculus«, DB n. 129.
(27) Osuđene zablude Martina Luthera DB n. 776.
(28) DB n. 1027, 1360 i 1650.

i da ona sama sebe fizički pokreće. Stvar valja ovako shvatiti: Uzročnost je metafizički zakon koji je raznovrstan prema raznolikosti bitnosti: organsko je gibanje na pr. u životu bilja svakako više od mehaničkoga, a voljni pokreti životinjski pogotovo. Pa kad je već organsko gibanje u neku ruku vlastito pokretanje, kud i kamo je nad njim voljni pokretni čin ili voljni doživljaj. On se sâm slobodno stavlja u pokret. Međutim ni pri tom nije povrijeđen metafizički zakon uzročnosti: volja se opredjeljuje sama prema konkretnom objektu pošto je već prirodno opredijeljena i pokrenuta prema konačnom dobru kao konačnoj svrsi uopće.

Ovo je, istina, spontani čin koji ima svoj uzrok u prirodi čovjeka, zapravo i konačno u volji Stvoritelja te čovječje prirode. Slobodni se dakle i samostalni voljni čin odvija na polju konkretnog htijenja, pošto je volja već u izvjesnom aktivitetu pod utjecajem prvoga uzroka.

Tu se volja opredjeljuje onako kako sama hoće. Trebalo bi, vele, dokazati da ona u tom momentu može izvesti i protivan čin. Dokaz za to imamo u činjenici da se volja kojiput u posve istim prilikama i za protivno odluči; u istom momentu pak u kojem se odlučila na jednu, ne može se okrenuti ujedno i na drugu stranu. Ali u činu izbora i odluke leži pred njom mogućnost zakrenuti i nalijevo mjesto nadesno. A ako zakrene nalijevo, ne može u isti čas nadesno, ali je mogla jer je ovaj i ovakav pokret sama odabrala (29).

Bilješka 2 Osim pojma »općenito dobro« ili »dobro uopće«, te pojma »konačna svrha« ili »konačno blaženstvo« privlači volju prirodnom nuždom i sve ono što je po sebi s prirodom bića bitno vezano: opstanak, život, zdravlje, istina i sl. kao nešto što je po sebi s njom u skladu. Sva su ta dobra vrsti ili dijelovi dobra uopće; k njima volja uvijek teži, ova dobra je prirodno privlače. I crv se, vele, otima smrti, hoće da živi, život je za nj s prirodom vezano dobro; tako i čovjek. U iznimnom se samo slučaju zbog naročitih prilika u životu može voljni čin usmjeriti i obratnim smjerom. na pr. kod samoubica (30).

Čim se pak volja zaustavi na jednom objektu konkretno, nema više nužnoga voljnoga čina, čak ni dobro uopće, ni sreća, ni mir, ni blaženstvo uopće ne mogu više nužno djelovati, jer se razum na njih ne mora osvrtati, niti ih volji pretpostavljati; volja je slijepa moć, pa ne može težiti za onim čega joj razum ne pruža.

Pa i za ona dobra koja razum predstavlja kao konačnu sreću nema nužne težnje čim ih konkretno označi: dostatna je kakvagod poteškoća s njima skopčana da se volja i od njih odvrati.

Bilješka 3 Konstantne su neke pojave što se zapažaju u načinu ljudskog djelovanja dale povoda mišljenju, da se uslijed tih pojava može osporavati sloboda ljudske volje. Tako su:

a) moralni statističari ustanovili da se najveći dio zločinstava odvija manje više pod istim uvjetima, u sličnim prilikama, čak gotovo i u istom broju.

(29) Mausbach: Kath. Moralth. I, str. 136.

(30) Pometnje normalnoga razvoja djelovanja, vidi naredno poglavlje o zaprekama slobodnom ljudskom djelovanju.

Radi stalnosti pojave, vele, valja zaključiti i na stalne i određene izvanje uzroke kojima se ima pripisati zločinstvo a ne pojedincu koji je tek oruđe prilika, okolnosti i sl.

Što ljudi u istim ili u sličnim prilikama rade redovno jednako ili barem podjednako, nije nikakovo čudo nego je posve naravno kad im je jedna ili jednaka narav. No moralni statističari tim nisu dokazali da jedan čovjek koji se nađe u istim prilikama mora učiniti ono isto što je drugi u tim prilikama učinio. Onda bi oni tek nešto dokazali protiv slobode volje. Naprotiv: činjenice pokazuju da dok jedni u izvjesnim prilikama rade ovako, drugi u istim takovim prilikama rade posve oprečno. Zaključak dakle nije nikakav; ali kad bi svi ljudi i radili jednako u jednakim prilikama, još uvijek to ne bi bio dokaz da tako rade pod utjecajem vanjskih prilika: o unutrašnjim motivima ljudskoga djela nije moralna statistika u stanju dati nikakova obaviještenja ,a ti su motivi za svaki čin najmjerodavniji.

b) Ni kriminalna antropologija (Cezar Lombroso † 1909), po kojoj se navodno mogu ustanoviti »rodjeni zločinci«, nije u stanju pokolebati istine o slobodnoj ljudskoj volji. Materijalistički se njezin duh nazire jednako: 1) u atavističkoj teoriji po kojoj je svaki zločinac tjelesno nerazvijen individuum kao i 2) u patološkoj teoriji po kojoj bi on imao biti duševno nerazvijen. Na svaki se način ide za jednim tumačem koji bi odgovornost za zločinstvo prebacio na faktore izvan pojedinca. Lombrosova je teorija tek odjek nekada razvikanog darvinizma; danas se i o njoj i o darvinizmu sudi daleko drukčije. Kad bi ona stajala: svi bi zločinci morali biti duševni ili tjelesni slabići, a svi bi takovi slabići morali biti zločinci — što je očito neispravno (31).

POGLAVLJE III. ZAPREKE SLOBODNOM LJUDSKOM DJELOVANJU

Literatura: R. Allers, Das Werden der sittlichen Person, Freiburg i. B. 1929; Arnaud d'Agnel et dr. Espiney: Direction de conscience, Psychoterapie des troubles nerveux, Paris 1922; Antonelli: Medicina pastoralis, 4 sveska, Roma 1932[5]; W. Bergmann: Selbstbefreiung von nervösen Leiden, 1914; Die Seelenleiden der Nervösen, 1922[3]; Bessmer: Störungen im Seelenleben, 1907[2], Das menschliche Wollen, 1915; L. Bopp, Moderne Psychoanalyse, Berlin 1932; Capellmann-Bergmann: Pastoralmedizin, Paderborn 1923[10]; Biot R.: Au service de la personne humaine, Paris 1934; Donat: Die Psychoanalyse und Individualpsychologie, 1932; Dalbiez R.: La methode psychoanalitique et la doctrine freudienne, 2 svez., Paris 1936; Fouillet: Temperament et caractère, Paris 1895; Gemelli: De scrupulis, Fiorenza 1913; Huber: Die Hemmnisse der Willensfreiheit, 1908[2]; Guibert: Etude sur l. hypnotisme, Paris; Noble H.: Les passions dans la vie morale, 2 svez., Paris 1932; Ribot: La psychologie des

(31) Th. Müncker, n. dj. Individuelle Einflüsse auf die Gewissensentscheidung § 2: Die Vererbung, str. 105; Noldin, n. dj. I, str. 28.

sentiments; Les maladies de la volonté, Paris 1904; K. Schmidt: Die Willensfreiheit im Verhältnis zu den Leidenschaften, 1925; Surbled: La morale dans ses rapports avec la medicine, 4 sv.; R. de Sinety: Psychopathie et direction, Paris 1934; Vallet: La vie et l'hérédité, Paris 1891; Müncker Th.: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1934; Tanquerey A.: Synopsis theol. moralis, tom. II. De act. c. II : Familler: Pastoralpsyhiatrie 1898; L. Ruland: Handbuch der praktischen Seelsorge, München 1933; Th. Müncker: Der psychische Zwang und seine Beziehungen zur Moral und Pastoral, 1922.

Slobodna je volja princip, po kojem se ljudsko djelovanje specifično razlikuje od onoga što je čovjeku zajedničko sa životinjom. Vidjeli smo kako nastaju čini koji su čovjeku s voljom, a kako oni koji su mu protiv ili mimo volje. Iz toga što ima i takovih koji su mu protiv ili mimo volje, slijedi da slobodno ljudsko djelovanje može biti spriječeno djelomično ili potpuno. Pa pošto su s jedne strane razum a s druge strane volja glavni faktori u nastanku slobodnoga voljnoga čina, valja sada promotriti sve ono što je kadro spriječiti razum u njegovoj funkciji (sloboda i ispravnost praktičnog suda) ili volju u njezinom opredjeljenju (sloboda i nezavisnost u izboru objekta).

Mnogostruke uzroke ćemo svrstati u dvije glavne grupe: a) zapreke prolaznoga značaja (impedimenta actualia): smetaju taj i taj odredjeni čin; izravno se svaki put odnose bilo na volju bilo na razum; kad je takav uzrok izveo svoj učinak, nemamo s njim više posla jer se odnosio samo na taj konkretni čin: tko na pr. u naglosti iz srdžbe zbog povrijeđene lične časti ubije čovjeka, učinio je to djelo s umanjenom voljnom aktivnošću; drugi njegovi čini ne moraju više podležati tom uzroku;

b) zapreke trajnog značaja (impedimenta habitualia): ne smetaju samo kod jednoga određenog čina nego u čitavom čovječjem djelovanju: na pr. u protukršćanskom duhu odgojen čovjek sudit će krivo o svakoj akciji katoličke crkve.

Ispravno je primijetiti:

α) da će se uzroci kod obje vrsti navedenih zapreka jedamput izravno odnositi na volju a neizravno na razum, na pr. strast; drugi put obratno: izravno na razum a neizravno na volju na pr. neznanje; treći put izravno na samo izvođenje čina a neizravno na razum i volju na pr. sila;

β) da se ovdje izravno ne dotičemo i ne povlačimo u račun djelovanje uzroka koji imaju za posljedicu nesvijesno stanje čovjekovo u kojemu se čovjek ne može služiti svojim moćima; neuporaba razuma radi bolesti ili nerazvijenosti, stanje prirodnoga ili hipnotičnoga sna, potpunog pijanstva i sl. ne broje se među zapreke slobodnoga ljudskoga djelovanja, jer bez uporabe razuma nema uopće ljudskoga djelovanja. Ove posljedice mogu doći u obzir tek kao uzročno voljni čini.

§ 1. ZAPREKE PROLAZNOGA ZNAČAJA

Na slobodan ljudski čin mogu raznovrsni uzroci utjecati: u pozitivnom da ga pojačaju ili u negativnom smislu da umanje stupanj slobodnog djelovanja; mogu ga čak i posvema ukloniti. Ostavljamo po strani pozitivan utjecaj, veći ili manji stupanj voljnog aktiviteta pa se ovdje zaustavljamo na negativnim uzrocima i to na onima prolaznog značaja. Sa sv. Tomom (I—II, q. 6, a. 4 i 5) ih svrstavamo na četiri glavna i bliža uzroka: silu, strah, požudu i neznanje.

I) **sila** (violentia) se odnosi izravno na izvađanje čina a neizravno na volju. Kad izvanjski neki uzrok prinuđava volju na čin, dolazi do izražaja sila u aktivnom smislu; u pasivnom se smislu pod silom razumijeva samo prinuđavanje, zapravo izvođenje djela pod uplivom izvanjskoga uzroka. Taj uzrok može biti fizički ili moralni: fizička sila (bezuvjetna) utječe na vanjske čine tako, da joj se osoba, koja je pod njezinim utjecajem ne može oprijeti bilo što ne zna (nema porabe razuma), bilo što ne može provesti svoga otpora uza sve opiranje. Čin učinjen pod pritiskom takove sile ništav je po prirodnom pravu; čisto unutrašnji čini ne mogu pod nju potpasti; moralna sila (uvjetna) stoji u prijetnji kakovim zlom što uzbuđuje dušu. To se duševno uzbuđenje stvarno izjednačuje sa strahom, pa je sila uzrok a strah njezin učinak (32).

Sila koju tako izvanjski neki uzrok nanosi subjektu može biti: a) apsolutna kad joj se volja ne može oprijeti, ali se opire kolikogod može ;ako subjekt pod silom izvede čin, izveo ga je potpuno protiv svoje volje; b) relativna kad se subjekt, istina, sili ne može oprijeti, ali se ni ne opire koliko bi mogao pa je i ne trpi potpuno protiv volje. To je sila u širem smislu kao na pr. u slučaju smrti mučeničke.

Bitno je dakle za pojam sile: a) da dolazi od izvanjskog uzroka, b) da joj se subjekt opire ne samo iznutra, nego i izvana t. j. i nekim svojima vanjskim činima: da moli, viče, bježi i slično.

(32) Fr. Herman, Codex iuris canonici GBBS, 1917, br. 22.

Prema tome se ne može izjednačiti s prisiljenim:

a) ono što je nužno, jer to može biti prirodno te proisticati iz unutarnjeg uzroka;

b) ono što je protiv volje, jer i to može dolaziti jednako iz unutrašnjeg razloga kao kad nekoga sile u crkvu na misu, a on to čini protiv volje jer ne pozna svrhe sv. žrtve:

c) ono što je moralno iznuđeno, pa se zbiva više iz straha nego zbog sile, kao kad se čovjek sâm pokori organima vlasti da ga silom ne odvedu. Silu dakle u pravom smislu ne može volji nanijeti nitko pa ni sâm Gospod Bog (33), ali on može promijeniti volju ne silom nego tako, da u njoj probudi novu sklonost i odluku. Djelovanje duhova (anđeli, đavao) na volju ide preko razuma, fantazije i osjetilne težnje, ali i to ne silom nego prirodnim putem. Razlog je u činjenici što voljni čin kao i svaka prirodna težnja proističu iz unutrašnjeg uzroka: prvi iz spoznajnoga, drugi bez spoznanja. Štogod je pak prisilno dolazi od izvanjskoga uzroka. Pojam sile nema dakle uopće primjene u slobodnom činu volje pa makar ona dolazila i od Božje strane.

Pošto je dakle sila u pravom smislu uvijek od izvanjskog principa, ona je izravno u opreci s voljnim činom, kojemu je volja unutrašnji princip. Iz istoga je razloga svaki prisilan čin kod razumnih bića protuvoljan kao što je s obzirom na narav protuprirodan. Očito je dakle da sila u našem ljudskom djelovanju stvara t. zv. protuvoljne čine.

Zaključujemo dakle:

1) Apsolutna sila posve poništuje voljni čin. Kraj apsolutne sile slobodna volja ne dolazi nikako do izražaja, čin je potpuno protuvoljan; u takovom se slučaju subjektu čin nikako ne upisuje u grijeh: komu silom prignu koljena pred idolom i privuku ruke da spusti zrno tamnjana kao žrtvu — nije zatajio svoga Boga.

2) Relativna sila ne poništuje voljnoga čina ali ga umanjuje:

a) ako subjekt nije upeo sve sile da se do kraja opre — a to je mogao i morao — čin mu je voljan i ako samo neizravno;

b) ako se izvana opirao koliko je mogao ali je konačno na čin i pristao, pristanak nije uslijedio s mirom i razmišljanjem, nego uz borbu i opiranje pa je tim manji i on i odgovornost čim je jači bio pritisak;

c) ako se pak izvana nije opirao ali ni u duši nije pristao, nije ni to pravi voljni čin nego tek pripušteni; odgovornosti za nj međutim ne može izbjeći.

O tomu kako se, kada i do koje mjere treba oprijeti sili u pojedinom slučaju, ne može se unaprijed ništa izvjesno odrediti. Stoji da nam se silom iznuđeni čini ne uračunavaju ako na njih nismo u srcu pristali i ako smo svoje negodovanje izvanjskim načinom pokazali. Da li će gdjegod biti nužno opiranje i u jednom

(33) Sv. Toma, Quaest. disp. de verit. q. 22, a. 8.

višem stupnju, zavisi od okolnosti. Tako raspravljaju bogoslovi da li žena u slučaju silovanja može ili mora radije poginuti nego pretrpjeti čin silovanja. Općenito je mišljenje, da mirne duše može privoljeti na smrt cijeneći svoju nevinost više od zemaljskog života; ali toga ne mora učiniti, jer u takovoj očajnoj prilici nema praktički vjerojatnosti da bi ona srcem privoljela na grijeh, kakogod se i samom sv. Alfonzu vjerojatnom činila protivna misao (34).

II) **Strah** je jedno uzbuđeno duševno stanje zbog zla ili nesreće što čovjeku ubrzo prijeti. Ono se očituje u težnji volje da se izmaknemo zlu koje nam razum predstavlja u skoroj, teškoj i po nas poraznoj slici. Pod dojmom toga tjeskobnog osjećaja čovjek se više puta odlučuje na djelo koje inače ne bi nikada izveo. Ali on se ipak sâm odlučuje; znači: on ima vremena da stvar razmisli i da odabere put. Taj je i takav strah u duši spiritualni čin za razliku od onoga što ga čovjek doživljuje osjetilno u organskim pokretima tijela. Ovaj je potonji strah redovno zapreka slobodnom činu pa ga umanjuje, a katkada i potpuno uklanja, naročito ako je ne samo veoma jak nego i iznenadan. Tako po prirodi plašljivi ljudi mogu radi velikog a nenadanog straha izgubiti svijest, pa dosljedno ne mogu odgovarati za ono što u tom stanju rade. Naprotiv strah u duši makar i bio velik, ostavlja čovjeku mogućnost da potraži izlaz iz tjeskobne ili opasne situacije; prema tomu iz ovakovoga straha učinjeno djelo ma i bilo mimo volje, nije konačno protiv nje izvedeno.

A) Prema tomu otkud dolazi može strah biti:

a) nutarnji ako mu je uzrok prirodan bilo u samom subjektu na pr. bolest, bilo izvan njega na pr. brodolom, požar;

b) izvanjski — ako dolazi od izvanjskog slobodnog uzroka na pr. od vraga, od čovjeka.

B) Prema tomu zašto nastaje: a) opravdan ako onaj koji ga zadaje ima pravo na postupak zbog kojega strah nastaje; b) neopravdan ili nepravedan ako zastrašitelj nema toga prava; nema ga onaj koji na pr. radi štete učinjene po marvi prijeti čovjeku da će ga ubiti, a opravdan je ako mu zaprijeti prijavom kod nadležne vlasti.

C) Prema veličini može biti: a) težak ako uzrokuje veliku uzbunu i nemir u duši zbog toga što čovjeku prijeti veliko zlo na pr. gubitak službe, imetka, velika sramota ili smrt.

Težak strah može biti α) apsolutno težak kad je zlo što prijeti doista objektivno veliko pa mora uzbuniti i ozbiljnoga čovjeka; β) relativno težak ako je zlo objektivno i stvarno maleno ali je s obzirom na subjekt

(34) Sv. Alfonz L., Theol. mor. l. 2, n. 368.

kojemu prijeti veliko — bilo zbog njegove psihičke dispozicije (djeca, žena), bilo zbog odnosa što vlada između osobe koja, i one kojoj se zadaje strah (djeca prema roditeljima, podložnik prema poglavarima). Ovakav se strah zove strah iz poštovanja. U danom slučaju može i on biti težak, naročito kad u svijest donosi ne samo uzbuđenje i žalost radi uvrede oca ili poglavara nego i radi teških posljedica s tim skopčanih: gubitak nagrade, zatvor, promjenu načina života i sl. Ako se prema žalosti radi povrede autoriteta ovaj strah može nazvati lakim, radi teških posljedica što za sobom povlači, može se opravdano nazvati teškim;

b) lakim se naziva strah kad subjekt strahuje nad malim kakovim zlom ili kad postoji samo slaba vjerojatnost da bi do njega moglo doći.

D) Prema utjecaju na čin: a) prethodni (antecedens) kad utječe na čin kao uzrok pa što subjekt radi, radi iz straha; b) popratni (concomitans) kad strah prati djelovanje subjekta pa ako i nije uzrok čina, subjekt radi sa (cum) strahom. Na pr. zatečeni i napadnuti putnik daje razbojnicima svoje pare iz straha a razbojnici ih uzimaju sa strahom da ne bi bili uhvaćeni.

Na pitanje: kakav upliv ima strah na voljni čin, odgovaramo:

1) Ako je strah toliki, da čovjeku oduzima uporabu zdravog razuma — poništava potpuno voljni i slobodni čin. Bez slobodne odluke na djelo nema valjanoga ljudskog čina, nema dakle ni odgovornosti za nj. Naglašujemo pak: ako onemogućuje porabu razuma: ovakovih će slučajeva biti u praktičnom životu razmjerno malo.

2) Što tko čini iz straha makar kako teškoga, čini slobodno; redovno ipak takav čin umanjuje i krivnju i zaslugu. Ako se netko pod uplivom straha odluči na jedan čin smatrajući ga najpodesnijim da izbjegne ili da umanji učinak zla koje mu prijeti, on ga ipak konačno odabire svojom voljom i ako pod dojmom straha od zla; čin mu je konačno voljan i ako se volja djelomično protivi.

Primjer: kad mornar baca robu iz barke da u opasnosti od bure spasi život, baca robu konačno svojevoljno; njemu je slobodno da je i ne baca pa da eventualno u valovima pogine; kad je ipak odlučio da je izbaci, slobodno je odlučio i ako mu je roba potrebna i draga. Ovakav čin ne poništava potpuno ni krivnje ni zasluge; ali pošto ga subjekt izvađa uz izvjesnu protivštinu volje i zasluga je i krivnja tim manja čim je protivljenje veće.

U takovom se slučaju subjekt odlučuje na čin samo pod uplivom straha, jer ga u protivnom slučaju ne bi izveo: indiferentnost volje nije dakle potpuna nego umanjena.

3) Laki strah subjektivno umanjuje voljni čin, pa i težinu grijeha; objektivno t. j. u vanjskom sudu, nema on učinka po principu: parum pro nihilo reputatur. Djelovanje lakoga straha nije sasvim bez učinka u duši subjekta; no vanjski sud toga učinka ne uvažava, jer smatra da za izvršenje čina nije odlučan.

Bilješka. Ni Božji ni ljudski pozitivni zakoni redovno ne vežu ako je čin izvršen iz teškoga straha. Nitko nije dužan poći nedjeljom na misu ako se boji da bi otuda mogla nastati velika opasnost po njegovo zdravlje; nitko nije dužan braniti tuđe dobro pa ni tuđi život, ako se otuda opravdano boji za svoj vlastiti.

Prema kan. 2205. § 2. C. Z. težak strah makar samo i relativan obično poništava krivično djelo. Prema kan. 103. § 2 zavjet se i zakletva učinjeni iz straha mogu razriješiti. — Neki su pravni čini izvedeni pod teškim strahom po sebi nevaljani: brak po kan. 1087. § 1, stupanje u red po kan. 542. § 1, redovnički zavjeti po kan. 572. § 1, svaki zavjet po kan. 1307. § 3, te ostavka na službi po kan. 185.

Vidi još: kan. 214. § 1 za sv. ređenje, kan. 1095. § 3 za valjano prisustvovanje ženidbi, kan. 2238 za oproštaj kazne.

III. **Požuda.** Pojam strasti (passio) su uzimali stari skolastički filozofi za oznaku duševnih pokreta što ih zovemo osjetilnom težnjom u čovjeku. Ti se pokreti i zbivanja događaju u nama preko imaginativne moći i proizvode izvjesne osjetilne kretnje u organizmu.

Strastvena ljubav ili mržnja, strastvena srdžba ili radost uzburka krv, uzbudi čitava čovjeka da sav strepi; izvodi u njemu veoma žive i uzbudljive pokrete.

Nova ih filozofija s Platonom i stoicima priznaje ne samo kao prolazne pokrete nego i kao stanja (»emocije«) neurednih osjetilnih težnja; u stvari dakle za mane koje su u čovjeku izvor grijeha.

U širem se smislu svi ovi pokreti i stanja mogu nazvati požudom (concupiscentia); u užem smislu mi ovdje pod tim izrazom razumijevamo samo osjetilnu težnju prema dobru ili bježanje od zla što ga imaginativna moć u nama izaziva. Nikako pak pod tim izrazom ne razumijevamo one požude kojom u nama označujemo neurednost i sklonost na grijeh što je nosimo kao posljedicu istočnoga grijeha. Ona požuda vuče jednako k osjetnom kao i prema duhovnom zlu i predstavlja tek sklonost prema grijehu; dok ova o kojoj je ovdje govor, predstavlja jednu izvjesnu i jaku težnju ili pokret i to isključivo k osjetilnom zlu.

Moderna se psihologija ne razlikuje samo u nazivima od stare aristotelićko-tomističke nego i u pridavanju značenja pojedinim pojmovima. Stara je skolastička podjela nabrajala jedanajst strastvenih pokreta, od kojih je šest odnosila na težnju, što ide za ugodnim i radosnim (appetitus concupiscibilis), a pet na

težnju što svladava poteškoće u naporu za postizavanjem radosti (appetitus irascibilis (35).

Novija psihologija priznaje ta nastojanja starih ali s pravom ističe poticaje i unapređenje modernog rada na tom polju. Što je empirizam i determinizam zaveo na stramputice, to je pomoću fenomenološke metode čitavim nizom stručnih radova u novije vrijeme izvedeno na čistinu; sav je voljni i čuvstveni život čovjeka istraživan i ocjenjivan s gledišta ličnosti i u povezanosti s čitavim čovjekom pa su na taj način i u moralnom obziru ispravnije prosuđivani neki ljudski čini i postavljene opravdanije smjernice za njihovu ocjenu (36).

Što se razdiobe tiče valja razlikovati požudu na:

a) svojevoljnu kad nastane ili se razvije željom i nastojanjem samoga subjekta. To se događa: ako je subjekt sâm u sebi izazove; ako ona sama nadođe a subjekt je mirno pripusti; ako se razvije iz jakoga afekta kojemu je subjekt odan. Ovako se mogu požude u nama rađati izravnim ili neizravnim putem.

b) nehotičnu kad se pojavljuje bez ikakova našega nastojanja, bilo poradi dispozicija u organizmu bilo zbog slučajnih izvanjskih pojava.

c) prethodnu kad se s obzirom na odnos prema voljnom činu rađa u duši prije djela pa nas k njemu nagoni i vuče; kod stvaranja voljnoga našeg čina ona ima ulogu uzroka.

d) popratnu kad prati naš voljni pristanak na djelo pa nam je dosljedno posve po volji.

(35) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 13, a. 4; D. Prümmer, Manuale I, str. 60. drži da se sve što je naše moderno doba iznijelo u ovoj stvari može svrstati pod ovih jedanajst stanja. Mercier tvrdi da bolje podjele nije donijela ni nova psihologija, Psychologie n. 128.

(36) »Auch die Scholastik wusste um psychologisches Verstehen des sittlichen ihm zusammenhängenden Vorgänge« (str. 16), »Ähnlich wie die Analyse des Lebens. Fragen nach der Entstehung des sittlichen Bewustseins und des Gewissens werden ebenso behandelt wie die den Willensentscheid vorbereitenden und mit Gewissens wurde in der Scholastik die Psychologie der Willensentscheidung, dieser zweiten bewegenden Kraft, behandelt. Sie lieferte einmal scharfe Zergliederungen, dann auch die Feststellung dass die Entscheidungsfreiheit durch Hemmnisse beeinträchtigt werden kann. Hervorzuheben sind die Schilderungen der hemmenden Wirkungen von Affekten und Leidenschaften durch Thomas von Aquin, die bereits auf eine Einengung des Bewustseins zurückgeführt werden kann.« (str. 18), Th. Müncker: Die psychologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre, Düsseldorf, 1934.

Jedamput je dakle voljna u sebi: kad je pobudimo i u sebi namjerice podržavamo da tako što većim marom dođemo do objekta; tko na pr. namjerava izvršiti krvavu osvetu, pije vino i razmišlja o svim detaljima nedavnoga događaja koji je u njemu pobudio želju za osvetom samo da se što više rasrdi i raspali; drugi put nam je voljna u uzroku: kod silne i jake težnje za objektom ne ostaje taj intenzivni čin bez utjecaja na osjetilnu stranu čovjeka, u njemu se razvije požuda koja mu je voljna samo utoliko ukoliko mu je s voljom uzrok iz kojega je nastala.

Prvi način zovu stari bogoslovi »per electionem« a drugi »per redundantiam« (37).

Kakav je naš voljni čin u odnosu prema požudi? Kako požuda utječe na naše djelovanje? Nakon ustanovljenih gornjih objašnjenja i podjela možemo postaviti ove tvrdnje:

1) Prethodna požuda pojačava voljni čin ali umanjuje njegovu slobodu; ponekad ga posvema poništava.

Volja već sama teži k objektu a kad je požuda pogna, još je življi i jači intenzitet čina kojim ide za njim. Čin se dakle, ukoliko je izraz volje, povećava. Ali ukoliko je on ujedno i slobodan čin, upravo je obratno: sloboda je svakoga našeg voljnog čina tim manja, čim je manji indiferentni stav volje prema objektu. Prethodna požuda zbunjuje ne samo razum u mirnom rasuđivanju motiva nego i volju u mirnom odlučivanju za njih. Otporna je njezina snaga prema motivima za objekt uvelike umanjena, prema tome i njezina slobodna odluka.

Ako je požuda tako jaka da zamuti jasno razumsko gledanje i objektivno prosuđivanje — ne može više biti govora o slobodi volje. Tu onda odlučuje požuda a ne razum ni volja; gdje pak nema djelovanja ovih faktora, nema ni slobodnog voljnog čina. Izvan sumnje je da ima takovih slučajeva gdje požuda čovjeku potpuno oduzme moć rasuđivanja (38).

2) Popratna požuda ne umanjuje slobodnog voljnoga čina; redovno je znak veće intenzivnosti njegove, a može se reći da ga i povećava.

(37) Merkelbach, Summa theol. mor. I, str. 91.

(38) »Si concupiscentia totaliter cognitionem auferret sicut contigit in illis, qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur, quod concupiscentia voluntarium tolleret; nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his, qui usum rationis non habent, neque voluntarium est neque involuntarium« Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 6, a. 7, ad 3.

Da ga ne umanjuje jasno je otuda što je ta požuda u nama s voljom prihvaćena pa je u stvari njezin učinak; znak je samo osobite snage i intenzivnosti voljnoga čina ako se javlja preko njega, jer je po pretpostavci voljni čin tako jak da pokraj pokretanja volje pokreće i osjetilnu težnju. Može se reći da ga »u neku ruku« i povećava radi toga, što je voljni čin intenzivniji i jači kad volja radi pod utjecajem izravno izazvane požude. U tom se smislu može reći da ona povećaje ne samo voljni čin, nego i dobro i zlo za kojim ide tim načinom (39).

Za praksu. Strasti su prirodna pojava u ljudskom životu, rezultat animalnog i psihičkog elementa u nama. Nisu dakle u sebi nikakovo zlo, šta više znak su žive i djelatne osobnosti pojedinca i čine ga aktivnijim i uporabivijim u svim prilikama života. Tek one ne smiju ovladati čovjekom nego se imaju razvijati pod ravnanjem razuma. Ako se osile i skrenu s pravoga puta što ga moralni zakon pokazuje, odvest će čovjeka u propast. Dušobrižnici valja da na ovaj momenat u životu vjernika osobito paze. Mogu ga i treba da ga iskoriste ne samo za dobro pojedinca ako ga upozore na njegove strasti i pomognu mu da ih svede u pravu kolotečinu, nego i za dobro zajednice: ovakovi su pojedinci kao stvoreni apostoli za rad i ostvarenje svake dobre stvari u župi. Dušobrižnik će dobro učiniti ako se sâm uputi u pitanja ove struke da može s uspjehom voditi vjernike u duhovnom životu, a jednako će biti od koristi ako im u formi konferencija po kojiput o tim stvarima progovori.

IV. **Neznanje** je najveći neprijatelj pravilnog i razumnoga ljudskog djelovanja; iz neznanja se najčešće i počinjaju pogrješke u životu. Općenito kažemo da razuman čovjek nešto ne zna kad o stvari o kojoj je riječ, nema nikakove spoznaje. Ali zapravo ćemo nekome prišiti izraz »neznanje« kad ne pozna stvari koju bi valjalo da znade. Mogla bi se u hrvatskom jeziku napraviti potrebna razlika izrazima nepoznavanje (nescientia) za odsutnost znanja bez obzira da li ga tko treba imati ili ne; a neznanje (ignorantia) uzeti za neimaštinu potrebitoga znanja. U moralnom bogoslovlju nas zanima samo ovaj potonji pojam.

Potrebno je još utvrditi razliku između neznanja, zablude, nepažnje i zaboravnosti. Zabluda (error) je nešto više nego neznanje: ona uključuje jedan pozitivan elemenat povrh neznanja tim što zamjenjuje neispravno za ispravno, neistinu za istinu. Nepažnja (inadvertentia) pokazuje odsutnost znanja u času kad netko govori o stvari što mu je inače poznata. Zaboravnost (oblivio) pokazuje odsutnost poznavanja stvari koju je netko prije stvarno poznavao.

Ima više vrsti neznanja:

1) Gledom na objekt razlikujemo:

(39) Prümmer, n. dj. I, str. 60.

a) pravno neznanje (ignorantia juris): kad netko ne zna uopće da zakon postoji ili ako znade da postoji, ne pozna mu sadržaja; ne zna na pr. da je izopćen onaj tko je član društva slobodnih zidara.

b) činjenično neznanje (ignorantia facti): nepoznavanje činjenice o koju se veže primjena zakona na pr. kad netko ne zna da je sadržaj knjige što je čita heretičan i ako mu je znano da takove knjige nije slobodno čitati.

Nepoznavanje kazne ne treba uzimati kao neku treću vrstu neznanja, nego je valja svesti ili na nepoznavanje zakona ili na činjenično neznanje: da je na pr. s činom lova na ovomu terenu spojena novčana kazna.

2) Gledom na subjekt razlikujemo:

a) savladivo neznanje (ignorantia vincibilis) što ga s jednim normalnim trudom možemo ukloniti. Pod normalnim trudom mislimo na onaj i onakav kako ga razumni i ozbiljni ljudi običavaju ulagati u ovakovo nastojanje: niti najveći ni najmanji, nego onaj što je u prilikama moralno moguć i potreban.

Prema nemaru u nastojanju da svladamo ovo savladivo neznanje, možemo ustanoviti ove stupnjeve:

a) lako savladivo neznanje nastalo radi malenoga nemara ili nehata.

b) posve nemarno neznanje (ignorantia crassa [supina]) nastalo uslijed potpune nebrige za potrebnim znanjem ili potpunog nehata za odstranjenjem neznanja.

c) afektirano neznanje — nastalo vlastitim nastojanjem subjekta radi simpatije prema činu: na pr. kad bi netko lako mogao zapitati i saznati da li je danas nemrs, pa ne pita samo da ostane u neznanju i da ima tobože neku ispriku. Ali neki idu i dalje u ovom afektu: kod jednih je razlog želja da budu slobodniji u svom iživljavanju u grijehu; kod drugih je gotov prezir zakona i autoriteta.

b) nesavladivo neznanje (ignorantia invincibilis) što ga unatoč truda uloženoga prema normalnim prilikama ne možemo ukloniti. Ono je fizički ili apsolutno nesavladivo ako ga uopće nije nikako moguće ukloniti, a moralno ako ga s onim normalnim trudom u danom slučaju nije moguće ukloniti nego bi to bilo moguće tek uz jedan izvanredno velik trud.

3) Gledom na voljni čin razlikujemo:

a) Prethodno (antecedens) neznanje: ono je u duši prije voljnog čina i uzrok toga voljnog čina; kad ne bi bilo toga neznanja dakle kad bi u duši bilo potrebno znanje, do čina ne bi došlo. Primjer: onaj tko puca u grm i ondje ubije čovjeka misleći da je tamo zvijerka, ne bi ga ubio da je znao što je u grmu. Učinio je djelo iz neznanja i to posve nehotičnog neznanja (ex ignorantia).

b) Popratno (concomitans) neznanje: i ono je, istina, u duši prije

čina ali ono nije uzrok voljnog čina, jer bi do čina došlo sve kad i ne bi bilo toga neznanja. Primjer: onaj što je pučao u grm ne znajući da je tamo čovjek, kad bi svejedno pucao da je i znao, učinio bi djelo ne iz neznanja nego neznajući (cum ignorantia).

c) Susljedno (consequens) neznanje: ono je također prije čina u čovječjoj duši ali samo ukoliko slijedi zbog nemara subjekta da sebi pribavi potrebno znanje ili iz želje da ostane u neznanju. Ono je savladivo: kad bi čovjek htio, mogao bi se lako uvjeriti da li je danas na pr. nemrs; ono je dakle i hotimično kao i djelo za kojim slijedi. Više se dakle osvrće na djelo samo nego na voljni čin.

Možemo dakle postaviti ove tvrdnje:

1) Čin što nastaje **iz** prethodnog nesavladivog neznanja nije slobodan, nema dakle ni odgovornosti za nj.

Što se događa iz nesavladivog neznanja, oslobađa čovjeka samo od odgovornosti zbog onoga na što se neznanje proteže. Tko zgriješi sa ženom ne znajući da je udata, nije počinio grijeha preljuba ali je počinio grijeh prilega.

2) Čin što nastaje **uz** popratno nesavladivo neznanje nije slobodan, nema dakle ni odgovornosti za nj.

I ako bi netko izveo čin sve da je i znao što nije znao kad ga je izveo, ne slijedi da mu je taj izvedeni čin voljan nego mu je mimo volje i stvarno ga ne povlači na odgovornost. Nije ubojica onaj koji je nehotice ubio čovjeka u misli da puca na zvijer: on će ipak ponijeti odgovornost ne radi ubijstva nego radi nedostatne pažnje (40).

3) Savladivo neznanje ne poništava nego umanjuje voljni čin.

To je očito otuda što je: 1⁰ moguće savladati neznanje i izvesti čin kako treba; 2⁰ što se za svaki potpuni i savršeni ljudski voljni čin traži potrebno znanje ili poznavanje sa strane razuma. Ako ga nema pa makar ono bilo i savladivo, karakter je čina kao slobodnoga i voljnoga čina oslabio baš radi toga manjka: da je bilo potrebnog znanja, ne bi došlo do čina. Takovo će neznanje umanjiti i grijeh i odgovornost. Grijeh će biti veći ili manji prema veličini propusta radi kojega je čovjek u neznanju.

4) Susljedno neznanje također umanjuje voljni čin i odgovornost za nj prema stupnju savladivosti.

Djelo je istina učinjeno s voljom ali je tu i jedan stupanj neznanja dakle je djelomično mimo volje, dosljedno umanjuje voljni čin. Neznanje je ovdje samo djelomično uzrok djela. Ali kako je to neznanje hotimično, ne rješava odgovornosti nego je upravo obratno nameće (41).

(40) »Non accusat nec excusat omnino«, Merkelbach, n. dj. I, str. 84.

5) Afektirano neznanje ne samo da ne umanjuje voljnoga čina niti odgovornosti za nj, nego ga povećaje.

To je mišljenje sv. Tome (I—II, q. 76, a. 4). Kard. de Lugo drži naprotiv da je kod onoga koji afektira neznanje, ipak na koncu kakovo takovo poštovanje zakona u duši, pa da zato i ono donekle umanjuje krivnju i odgovornst. Ako bi u stvari to »poštovanje« bilo razlog afektiranja, još je uvijek u pitanju umanjenje krivnje; međutim držimo da je i to vrlo rijedak slučaj.

Za praksu. Neznanje je u vjerskim stvarima danas veliko osobito kod t. zv. poluinteligencije a i kod inteligencije. U ispovijedaonici se o tomu mora voditi računa. Jednako o činjenici koju ističe kan. 2202, § 1 C. Z., da neznanje ispričava ali samo kad ga sâm pojedinac nije skrivio, inače mu se kroji krivnja prema stupnju vlastite nemarnosti (42).

Za potpadanje pod crkvenu kaznu traži se »transgressio legis graviter culpabilis« kan. 2218, § 2. Nepoznavanje kazne umanjuje ubrojivost kan. 2202, § 2.

§ 2. ZAPREKE TRAJNOGA ZNAČAJA

S obzirom na razum i volju dijelimo ih na dvije glavne grupe: k prvoj koja vodi računa o smetnjama slobodne volje brojimo: a) naslijeđena i b) stečena stanja; u drugoj koja se obazire na smetnje razuma računamo: c) predrasude iz odgoja i d) bolesna stanja tijela i duha.

I. Naslijeđena stanja. Naučno je utvrđeno da roditelji prenose na djecu svojstva ne samo fizička nego i psihička. Crte lica, boju kože i očiju, stas, oblik nosa i sl. baštinjuju potomci od svojih preda jednako kao i sposobnost muzičku, matematičku — i ako rjeđe. Mendelov zakon se u izvjesnoj mjeri može i mora prenijeti i na čovjeka, tek mu se ne može dati isključivo matematički karakter i vrijednost. Što se tiče moralnih svojstava priznajemo da sklonost k njima u izvjesnom stupnju prelazi na potomstvo u koliko su ta svojstva u vezi s tjelesnom konstitucijom i s nervnim sistemom ljud-

(41) Ignorantia antecedens excusat, consequens accusat, concomitans neque accusat neque excusat, Prümmer, n. dj. str. 39.

(42) »Violatio legis ignoratae nullatenus, imputatur si ignorantia fuerit inculpabilis, secus inculpabilitas minuitur plus minusve pro ignorantiae ipsius culpabilitate.«

(43) Th. Müncker: »Eine Anlage zu bestimmten sittlichen Fehlleistungen ist ein erbbiologisch unvollziehbarer Begriff.« N. dj. str. 107.

skog organizma (43). Tako govorimo o baštinjenoj sklonosti k alkoholu, nemoralu, srdžbi; manje k rastrošnosti, škrtosti i oholosti; no ipak opravdano govorimo o prirođenoj težnji k navedenim manama. Nekoga stalnoga reda ne možemo ustanoviti unatoč Mendelovih zakona o prenašanju kvaliteta.

Sklonost izvjesnim manama u izloženom smislu ne može se protegnuti tako daleko da bi mogla ugroziti karakter slobodnoga ljudskog čina. Priznati valja da ga u jednom izvjesnom stupnju umanjuje i prema tome smanjuje stupanj lične odgovornosti.

Što su pristaše determinizma nastojali iz utvrđenih pojava sklonosti izvesti zaključak da im se čovjek uopće nije u stanju uspješno oprijeti — to je neosporno krivo. Osim činjenice da i u obiteljima koje su spomenutim manama odane ima moralno besprikornih pojedinaca, stoji da se i sâm pojedinac odan kojoj ovakovoj sklonosti jedamput odupire toj svojoj sklonosti k zlu, drugiput joj podliježe prema svojoj vlastitoj snazi, volji i raspoloženju. Nema dakle ni govora o tomu da bi baštinjene sklonosti poništavale slobodnoga djelovanja ljudskoga. Iznimku dakako čini slučaj gdje bi baštinjena sklonost k zlu bila u tolikom stupnju, da bi p o t p u n o oduzimala porabu razuma i slobodne volje. U tom slučaju pak nema više govora o sklonosti nego o baštinjenoj mani ili bolesti koja potpuno razara normalnu funkciju individua. Za praksu vrijedi naglasiti da je uvijek na mjestu jedan obziran postupak s ljudima koji su baštinili izvjesne zle sklonosti; isto tako se ne smije ta činjenica pregledati kad je govor o njima i o njihovim potomcima.

Nema sumnje da će se ova činjenica odraziti u njihovom karakteru, zapravo u njihovom temperamentu. T e m p e r a m e n a t kod čovjeka određuju baš te baštinjene sklonosti i organska konstitucija. Posve točno ne znamo a valjda ne ćemo nikada ni znati, što je apsolutno mjerodavno za podjelu temperamenata na četiri vrste: sangvinik, kolerik, melankolik i flegmatik. Sa svim tim valja s njima računati u praktičnom životu i nastojati razumjeti, da će temperamenat kod pojedinoga čovjeka veoma utjecati na njegovo djelovanje i slobodno odlučivanje. Međutim kakavgod temperament bio, čist ili miješan, on nije u stanju posvema zamračiti razumnog rasuđivanja. Zbog temperamenta će često ponestati potpune voljne indiferentnosti pa će voljni čin biti manje slobodan; ali bitne njegove karakteristike — slobode — ni pod kakovim prilikama ne će sasvim nestati, dok se može govoriti o v o l j n o m činu.

II. Stečena stanja (habitus) nastaju u čovjeku čestim o p e t o v a n j e m i s t i h r a d n j a. Početak im je u prirođenoj sklonosti kako smo je naprijed opisali. Ponavljanjem dobiva čovjek neku spretnu lakoću i ljubav k takvim činima, a vremenom i jaku dispoziciju da se k njima opetovano vraća. Ako se to kroz duže vrijeme provodi, nastaje n a v i k a koja znade biti tako jaka da joj se čovjek vrlo teško može oprijeti. Postane mu, kako vele, druga narav. Nitko nije od prirode ni dobar ni zao, ali na ovom putu postaje gotovo opredijeljen na dobro ili na zlo, već prema tomu u čemu je pogodovao prirodnoj sklonosti. Ako se porivima k manama srdžbe, pijanstva ili bludnosti zarana opirao, steći će snagu da ih i kasnije lako svladava; ali ako im je popuštao, oslabit će njegova volja i vrlo će se lako dati zavesti na grijeh.

Pri tom treba razlikovati dvije vrste navike: a) jedne ovladaju istina čovjekom u izvjesnoj nekoj sferi djelovanja, ali mu kod drugih njegovih moralnih čina ne smetaju niti uplivišu na druge njegove duševne i tjelesne moći. Tako psovač, lažac i kradljivac mogu biti dobri filozofi, matematičari ili športaši; b) druge se naprotiv razviju na račun ostalih čovječjih moći: tako čovjek odan grijehu nečistoće, pijanstvu ili srdžbi ne će moći biti dosta sabran, pa zato ni potpuno niti barem trajno sposoban za posao koji traži trijezne, precizne i suptilne razumske operacije.

Valja osim toga imati na umu da li je stečeno stanje u čovjeku uz pristanak volje, dakle znatice i hotice u njemu ili se neopaženo uvuklo u njegovu životnu praksu. I ovo će potonje stanje postati v o l j n o ako ga subjekt nije počeo suzbijati čim ga je zamijetio. Naprotiv bit će mu m i m o v o l j e ako je protiv njega nastupio čim se stalo pojavljivati.

Prema tome možemo reći:

1) š t o č o v j e k r a d i u s t a n j u s v o j e v o l j n o s t e č e n o m i p r i p u š t e n o m, r a d i s l o b o d n o p a m u s e d j e l o u r a č u n a v a.

Čim je stanje svojevoljno, voljan je svaki čin koji u njemu i pod njim nastaje. Ako ga subjekt možda ovaj čas i odurava ali ga je prije svojevoljno pripustio, pa mu je ovo djelo što ga sada izvršuje pod uplivom toga stanja, uzročno voljno. Istina, kao takovo mu se manje računa u grijeh ali se ipak računa. Štaviše, ako mu je stečeno stanje s voljom i onda dok izvodi djelo, znak je da intenzivno žudi za djelom pa mu je voljni čin samo jači i izrazitiji.

2) Što čovjek radi pod uplivom stanja koje mu je mimo volje ili koje žali i odurava — radi s umanjenom slobodom i s manjom odgovornošću.

To je razumljivo: ni razum, ni volja nisu kod djelovanja nesmetani nego su pod uplivom stanja koje ipak na čovjeka djeluje makar da je u njemu protiv volje; otud njezina manja sloboda a spriječena je i potrebna mirna djelatnost razuma. Može se čak dogoditi da su obje moći u vrlo visokom stupnju uznemirene i smetane kao u slučaju, kad se na djelo odlučuje čovjek stalno odan pijanstvu.

3) Zla navika umanjuje slobodno djelovanje razuma i volje ali ga ne uništava.

To napose naglašujemo i štaviše tvrdimo da nema takove zle navike koje se čovjek s vremenom ne bi mogao odviknuti, ako upotrebi sva u tu svrhu raspoloživa sredstva. Ona umanjuje slobodu jer u velike vuče i razum i volju na svoju stranu i brani mirno rasuđivanje i odlučivanje. Čim je to smetanje veće tim je grijeh manji; ali ipak nema sile, ostaje mogućnost poći protivnim putem i unatoč velike snage jedne navike. To nam govori iskustvo kod drugih i vlastita savjest.

Za praksu. Stečena dobra stanja su veliko dobro i velika pomoć pojedincu na putu kršćanskoga života; naprotiv su zla stanja težak teret i okrutan dušmanin čovjeku. Treba vjernike upozoriti s jedne strane na teške borbe i na njihove posljedice kod onih koji su na zlo navikli, a s druge strane na duhovnu korist, napredak i zadovoljstvo kod onih koji su sebi navikom u dobru olakšali borbu s neprijateljem naših duša. No nikada se ne smije zaboraviti da se jedna navika nadvladava drugom i da je Božja pomoć u tom nastojanju zajamčena Kristovim riječima: Molite i dat će vam se, tražite i naći ćete, kucajte i otvorit će vam se! (Mt 7, 7). Osobito treba omladini stavljati pred oči značenje dobrih stečenih stanja.

III. Predrasude i odgoj. Kriva uvjerenja o pitanjima vjere i morala odvode veliki broj ljudi na stranputice. Do njih dovodi u prvom redu loš odgoj, u drugom škola i knjiga, na trećem mjestu društvo.

Odgoj u roditeljskom domu ima najsnažiji utjecaj na mladu dušu. Na još neispisanoj mekoj ploči duše najdublje se utiskuju i najtrajnije čuvaju prvi osnovni utisci i uvjerenja. Krivi je odgoj ili neodgoj u vjerskim stvarima veoma teško kasnije ispraviti, a u najviše slučajeva ne bude ni prilike ni vremena za ispravljanje.

Škola i knjiga (novine, časopisi, kino) u mnogo slučajeva pokvare ono što je iz roditeljskog doma došlo sačuvano i neozlijeđeno. I dobro dijete često znade ostaviti savjete i upute roditelja pa poći posve oprečnom stazom pod uplivom rđavog štiva, kino predstava

i loših romana. Nerijetko i zbog rđavih opazaka što padaju u školi dijelom sa strane saučenika a dijelom sa strane učitelja.

Društvo je za mladog čovjeka od jednakog utjecaja kao i škola, a ponekad — pogotovo u negativnom pogledu i od jačega utjecaja nego škola; ono je postalo osudnim ne samo za mišljenje i uvjerenje mnogoga čovjeka nego za čitav njegov uživot uopće. Iskustvo nam i prilike našega vremena ovo obilno nažalost potvrđuju. Načela komunizma, marksizma i agnosticizma ulijevaju našoj savremenoj omladini sva tri spomenuta faktora u jednom stupnju koji ozbiljno zabrinjuje. Otud kod njih predrasude o katoličkoj vjeri i Crkvi i o nastojanju katolicizma u javnom životu; kriva mišljenja niču vrlo lako kod neobrazovanih kao i kod savremene inteligencije, gdjegod je jedno neznanje vjerskih istina i pomanjkanje vjerske prakse.

Zli primjeri imaju po riječi: »verba movent, exempla trahunt« jači loš utjecaj ne samo na omladinu nego i na odrasle. Pod dojmom tuđega rđavog primjera prestaje kod mnogoga i posljednji odraz nekadašnjeg vjerskog mišljenja i postupka: nestaje molitve kod jela i na glas zvona, prestaje križanje kraj crkve i javnih propela, polazak na ispovijed i pričest i t. d. Upliv međutim nije samo negativan već poprima s vremenom i pozitivne oblike: mladić postaje psovač, bludnik, pijanac ili tat; navelo ga na zlo društvo u kojem se kretao i loše kino predstave što ih je gledao; on se stubokom promijenio.

Za ocjenu moralnoga djelovanja ljudi koji su pod prilikama domaćega ili društvenoga lošeg odgoja došli do krivih uvjerenja, mora se uzeti u obzir ovo njihovo stanje. Voljni njihov čin ne će biti grješan onda ako je savjest potpuno izmijenjena i razum u nesavladivoj zabludi; držimo pak da će se u najviše slučajeva u životu pružati mogućnost krivo mišljenje ispraviti i oprečno uvjerenje pravim izmijeniti, da će dakle odatle nastalo neznanje biti savladivo pa će prema tome pojedincu valjati ponijeti i odgovornost za počinjena djela.

IV. Bolesna (patološka) stanja. Moderna je nauka u pitanjima bolesti koje izravno pogađaju tijelo, a poradi intimne veze duše s tijelom pogađaju u neku ruku i dušu — veoma napredovala. Pokraj njezinih rezultata ne prelazimo šutke nego ih iskorišćujemo ne samo u moralnom, nego naročito u pastoralnom bogoslovlju. Praktični dušobrižnik će lakše pogoditi pravi put kojim treba povesti ovako bolesne vjernike k spasenju, a upoznat će kao moralni sudac u ispovijedaonici koliko smije kod pojedinoga dijela pripisati krivnje ili zasluge svome penitentu a koliko ima odbiti na bolest.

Ne ulazeći ovdje potanje u stvar, nabrojit ćemo neke bolesti i tek nakratko ih opisati, da onda na koncu kažemo koliko se i kada imaju smatrati zaprekama trajnoga karaktera s obzirom na slobodno ljudsko djelovanje.

1) Abulija (ἀ-βουλή) je stanje slabe volje, jedna nesposobnost da čovjek energično i uspješno provede ono što želi. Uvijek ostaje kod želja i snova; nekada je takav u svim stvarima, a nekada samo u nekim poslovima; može se dogoditi da ovakovo stanje traje samo jedno izvjesno vrijeme.
Iz činjenice da se ova pojava zapaža kod kokainista i seksualnih ekstremista, slobodno je zaključiti da joj je uzrok poremećenje nervnoga sustava. Može ono biti u kojem iznimnom slučaju toliko i tako jako da prosto oduzme sposobnost rasuđivanja; redovno to ipak ne će biti no nema sumnje, da u velike umanjuje slobodno voljno odlučivanje.

2) Melankolija se očituje u čestom ili trajnom, turobnom i nekom žalosnom duševnom stanju koje bolesniku ulijeva osjećaj vlastite slabosti, nesposobnosti, osamljenosti. Svodi se na poremećenje živčanog sustava. Volja postaje slaba i neotporna, duševni život zbunjen i plašljiv; radi toga nemaju melankoličari potrebne energije ni inicijative, ovisni su od drugih oko sebe i od prilika u kojima se nalaze. U svom tužnom stanju počinjaju i grijehe koje zdrav i normalan čovjek ne bi počinjao. Nema međutim ni govora o tom da bi se to njihovo stanje moglo uzeti za razlog da ih ispričamo od s v a k e krivnje i odgovornosti i ako se o jednom umanjenom stupnju može pa i mora voditi računa.

3) Utvaranje s više ili manje uobraženosti dovodi do t. zv. f i k s n i h i d e j a koje pojedinca progone, muče i zavode na nerazumna djela. Mogu biti u veoma jakom stupnju čak toliko, da slobodni voljni čin posvema eliminiraju. Redovno medjutim ne sprječavaju individualne slobode ali je smanjuju i oslabljuju.

4) Ludilo (insania) jest pojava kod onih, koji se nekim nutarnjim porivom ćute kao nagnani u zlo. Kod jednih se to događa nenadano i nesvijesno; drugi predosjećaju navalu pa joj nastoje izbjeći i traže pomoći. Tako ima ljudi koji posižu za oružjem u namjeri da ubiju sebe ili druge; znam za slučaj gdje je ugledan i bogat direktor banke pokrao neke razmjerno manje vrijedne stvari; kasnije se ustrijelio jer je policija ipak postupala protiv njega; kad prođe »kriza« takav je čovjek normalan.

Očito je da kod ove pojave lako može doći do potpunog ukidanja slobodnoga čina; svakako je potrebno u konkretnom slučaju potanko ispitati sve okolnosti i prema njima stvoriti sud, da li je slobodno i svijesno odlučivanje bilo p o t p u n o onemogućeno ili samo u izvjesnom j e d n o m s t u p n j u spriječeno.

5) Neurastenija je bolest živaca. Uzrok joj može biti raznovrstan; pretjerani posao, velika žalost i nesreća, nesreden i neuredan život; a može biti i nasljedna. Redovno će u slobodnom odlučivanju na djelo smetati i volji i umu, ali ih ne mora posvema onemogućiti.

6) Histerija (ὑστέρα = utroba) stoji u odveć velikoj osjetljivosti živaca. I u tom opsegu se razlikuju razni stupnjevi bolesti koja u mnogome izobliči čovjeka i učini nesnosnim sebi i drugima. Ima nekih stalnih pojava po kojima se lako ustanovljuje histerija (nestalnost u poslu, brza i nagla promjena osjećaja, pretvaranje, neiskrenost, laž, svadljivost, srditost). Uzrok bolesti nije samo fantazija i život bez pravoga zanimanja (čitanje romana, ljenčarenje, taština i sl.) nego i pretjerani napor u kakovom poslu, a osobito pretjeravanje u strastvenosti bilo koje vrsti.

Najčešća je pojava histerije kod žena, ali ona nije samo ženska nego je i muška bolest. Koliko postaju neslobodnima histeričke osobe nije lako ustanoviti. Općenito govoreći valjat će pojedince smatrati odgovornima za čine i ako u jednom umanjenom stupnju

7) Epilepsija je već vrlo težak slučaj živčane bolesti. Za vrijeme napadaja nije bolesnik pri sebi pa mu zato nisu ni čini slobodni. Izvan napadaja su epileptičari u stanju da trijezno rasuđuju. Ako se stoga u to vrijeme kod njih zapažaju sklonosti na neke mane (krađu, laž, psovanje, djela nečistoće) valjat će pri rasuđivanju njihovih djela imati na umu njihovo bolesno stanje, ali i činjenicu da su izvan napadaja sposobni zdravo suditi i slobodno odlučivati.

8) Hipnotizam je stanje sna izazvano umjetnim načinom. U tom stanju (somnambulizam) može čovjek govoriti i raditi ali nije toga svijestan nego je posve u vlasti hipnotizatora. On mu može sugerirati ne samo izvanjske (šetnja, krađa), nego i unutrašnje čine (misao, gledanje); čak i tako da ih ima izvršiti tek kasnije u budnom stanju.

Što se tiče ocjene djela izvedenih u stanju s o m n a m b u l i z m a svi se slažu da hipnotiziran čovjek ne izvodi svojih čina nego tuđe i da nema o njima svijesti. Što se pak tiče djelâ izvedenih u b u d n o m stanju, nije a priori jasno da li kod njih djeluje individualna sloboda volje i prisutnost duha. Treba to u svakom konkretnom slučaju ustanoviti i ocijeniti. Tko se svojim slobodnim pristankom

dade hipnotizirati na svaki je način odgovoran za djela u hipnotičkom snu izvedena kao za svoja uzročno voljna djela.

9) Freudizam je jedan naročiti sistem tumačenja neurotičnih pojava: nekada nasilno ugušeni seksualni porivi iz podsvijesti bude se kasnije i bune, traže zadovoljenje. Otud smetnje u organizmu koje se mogu ukloniti odstranjenjem uzročnika (»libido«), da mu se zadovolji bilo na koji način. Taj studij promiče psiho-analiza i dovodi prema nekim Freudovim pravilima i kombinacijama do olakšanja u bolesti. Ta je čitava psiho-analiza jedan pokušaj koji može imati ovdje ondje i nekoga uspjeha. Načelno se ili općenito postavljene tvrdnje ne mogu kritički održati, osim toga što čitav sistem sa svog naturalističkog gledišta čisto praktički niječe dušu i dosljedno slobodnu volju u čovjeku.

Koliko se svih ovih nabrojenih vrsti bolesti tiče valja reći:

a) Gdje je ustanovljena prava duševna bolest dakle stvarni poremećaj u funkciji psihičnih moći, nema slobodnoga ljudskoga čina dakle ni odgovornosti za djelo.
b) Gdje je bolest doduše ustanovljena ali psihičke funkcije nisu onemogućene i ako im se stavljaju poteškoće, slobodni će se ljudski čin moći izvesti pa će pojedinac morati preuzeti i odgovornost za svoje djelo makar i u jednom umanjenom stupnju. Valja dakle odbiti nastojanja onih koji iz činjenica o psihopatološkim pojavama žele izvesti potpuni slom slobodne volje i dosljedno potpunu neodgovornost za djela u tom stanju. S takovim neosnovanim i stvarno pretjeranim tvrdnjama nastoje prodrijeti oni socijolozi i kriminaliste koji ne vode dostatno računa o pravoj strukturi čovjeka i o duševnim sposobnostima njegovim.

II. DIO:

LJUDSKO DJELOVANJE S MORALNOG GLEDIŠTA

POGLAVLJE I. BITNOST, PODJELA I PRAVILO MORALNOSTI

Dolazimo do drugoga i to važnijega djela promatranja ljudskoga djelovanja: u koliko se ono i kako se odnosi prema konačnoj svrsi. Nakon što smo razmotrili fizičku (materijalnu) strukturu ljudskih čina, kako nastaju, kako se dijele i u životu odvijaju, valja ih sada ogledati s moralne (formalne) strane: po čemu i kada postaju moralno dobrima t. j. takovima, da preko njih dođemo do konačne svrhe? U tu ćemo svrhu raspraviti najprije o moralnosti uopće: o biti, osnovici i pravilu (normi) moralnosti; zatim o njezinim izvorima; po tom ćemo pokazati kako nastaje moralno dobar čin i što se za nj traži, te kako nam se i kada uračunava. Konačno ćemo iznijeti kako se u našemu životu moralno djelo vrsta u nadnaravno dobro djelo i kako takav naš ljudski čin stvarno postaje djelom zaslužnim za vječni život.

§ 1. U ČEMU STOJI MORALNOST ČINA

1. — Uzimamo u pretres ljudsko djelovanje s moralne strane, pa se pitamo: zašto se neki čini zovu moralnima, a drugi nemoralnima? Da li su svi ljudski čini moralni ili su neki izvan dosega moralnosti? Što znači »moralno«?

Kad smo na početku spominjali naziv ove grane bogoslovske nauke, rekli smo da se ona zove moralnom zato, jer raspravlja o ljudskom djelovanju koliko i kako ono vodi čovjeka k Bogu. Riječ »mos« (običaj, mores = ćudoređe) znači neko opetovanje čina, djelovanje što ga biće izvodi namjerice, dakle prema jednoj svrsi. Zato smo rekli također da se moralnim može zvati prvenstveno samo djelovanje. Opetovanje se čina kako ga nalazimo kod životinja, ne može nazvati »običajem« u pravom smislu, jer ne proizlazi iz svijesne namjere. Naprotiv kod čovjeka to djelovanje ovisi o njegovoj slobodnoj volji i pošto je svršno, mora se nalaziti u odnosu prema

nekom pravilu (44). U ljudskom ćemo životu moralnim nazvati ono djelovanje koje je: a) slobodno i b) stoji u određenom odnosu prema objektu što ga razum volji pretstavlja kao razumno dobro. Da se dakle ljudsko djelovanje nazove moralnim nije dosta da je samo slobodno, ono mora biti u suglasju ili u protivnosti s normom, po kojoj će biti dobro ili zlo. Ispravni odnos prema svrsi zovemo dobrotom, u protivnom zloćom čina.

Svaki ljudski čin mora biti u odnosu prema svome pravilu, što je svojstveno čovječjem djelovanju. Zašto?

Sv. Toma tumači: Dobro i zlo u ljudskom djelovanju valja shvatiti prema onomu, što je čovjeku svojstveno u koliko je čovjek — a to je razum. Prema tomu će se u ljudskom činu dobrota ili zloća odraziti u toliko, u koliko je čin u sukladnosti s razumom, u koliko odgovara razumu — ili obratno u koliko se s njim ne slaže (45). Razum pak ima svoje rasvijetljenje dijelom prirodno po Božjem zakonu, dijelom pozitivno po Božjem ili ljudskom prosvijećenju. Što je koje ljudsko djelo sukladnije sa tom svojom normom, toliko će biti savršenije na liniji koja ga vodi k Bogu. Ili će mu nešto manjkati do punine sukladnosti (savršenosti) ili ne će, tek ne može biti bez svakoga odnosa prema njoj baš zato, jer je razumno.

Kad kažemo da ljudskom djelu može nešto manjkati ili ne manjkati do savršenosti, mislimo na objektivnu sukladnost (suglasnost) s normom (pravilom) ili pomanjkanje te sukladnosti. Prema tome ćemo svaki svijesno izvedeni čin nužno nazvati dobrim ili zlim, jer već tim što svijesno postoji, mora postojati ili kao objektivno sukladan (dobar) ili kao nesukladan (zao) s razumom (46). Svojstvo dakle po kojemu se ljudski čini dijele u dobre i zle, naziva se njihovom moralnošću.

Za sada naglasujemo da ovo svojstvo koje pridajemo ljudskim činima nije nešto, što je u njima zato jer ga mi pridajemo, nego zato jer ljudskoga čina stvarno ne može biti bez ovoga svojstva. A ne može ga biti s razloga što se ljudski čin kao ljudski, dakle slobodan

(44) »Ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur« Sv. Toma, S. theol. II. p. dist. 21. q. 3. a. 2. »In omnibus regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quad aliquid propriam regulam attingit sicut dicimus vestem esse bonam quae nec excedit, nec deficit a debita mensura.« S. theol. I—II, q. 17, a. 1.

(45) Sv. Toma: Quaest. disp. II. De malo, q. 2, a. 4.

(46) Sv. Toma: S. theol. I—II q. 1, a. 3; a. 1.

i voljan, ne može izvijati drukčije nego u realnoj objektivnoj ovisnosti o svrsi što je razum diktira; samo čovjek djeluje svršno: on sam odabire svrhu, on nikada i ne djeluje drukčije nego svršno. Dobar će dakle njegov čin biti zato jer odgovara biću koje ga izvodi i jer je sukladno izveden prema svrsi koja ga je izazvala; ako pak nije tako izveden velimo da je zao. U svakom je dakle ljudskom činu osim metafizičke dobrote (ens = bonum) još i jedan realni odnos prema svrsi koji zovemo moralnost čina. Bitnost je moralnosti dakle u tomu nutarnjem transcedentalnom odnosu svakoga ljudskoga čina po kojemu on mora biti u skladu ili u neskladu s normom djelovanja.

2. — Svi se ne slažu u ovoj oznaci moralnosti i ako o njoj mnogo ovisi čitavo daljnje raspravljanje. Postoje još ova mišljenja: (46a)

1^{0} da moralnost čina stoji u njegovoj slobodi (Durandus, Scotus, Mastrius). Čini se međutim da spomenuti autori toga ne tvrde, jer ne govore o slobodi uopće, nego ukoliko subjekt shvaća razloge da slobodno prihvati čin kao dobar, pošten, dozvoljen. Sloboda je, to je očito, samo jedan uvjet za moralnost.

2^{0} u tomu što je čin razuman, »dictamini rectae rationis plane conformis« (S. Maurus, Scheeben). Po tom bi shvaćanju čin natprirodnoga dušcvnog života (u blaženom nebeskom životu ljubavi) bio moralan ako i nije slobodan.

3^{0} u ubrojivosti (imputabilitate) čina (Puffendorf); ubrojivost međutim već pretpostavlja moralnost.

4^{0} da stoji u vanjskom nazivu (relatio praedicamentalis): u tom što razum može upravljati činom (Vasquez, De Connick. Macksey) ili djelovanjem. No kako je onda moralnost bitno svojstvo čina?

5^{0} u ovisnosti od razuma i volje, zapravo u slobodnoj izvedbi čina s potpunim znanjem o moralnosti njegova objekta (Suarez, Mayr, Frins)). »Praevia notitia de morali indole objecti« opet postavlja pitanje u čemu je »moralnost« objekta? Protivnici i ovo shvaćanje moralnosti nazivaju »izvanjskim« (Merkelbach, I, str. 108).

Napose treba primijetiti: pod izrazom svojstvo ne valja razumjeti odnos čina prema pravilu kao puki odnos jedne stvari prema drugoj (relatio praedicamentalis), nego kao odnos prema nečemu što ulazi u bitnost čina (relatio transcendentalis). Taj odnos stvara razum kadgod svijesno izvodi koji čin: čim se volja odluči za objekt, ide ona za njim ukoliko je on u jednom određenom, stalnom i stvarnom odnosu prema konačnoj svrsi kao mjerilu svega našega djelovanja. U svijesnom i voljnom činu je dakle bitno uključen odnos prema objektu; on je jedan unutrašnji i po tomu bitni elemenat moralnosti. Objekt je naime moralan u koliko je realno usmjeren (ili nije) k svrsi, a čin dobiva svoju moralnost od objekta; ne može dakle moralnost biti izvan upravljivosti čina prema konačnoj svrsi; ona će baš i biti sva u toj usmjerenosti k njoj.

(46a) Frins, De actibus humanis II, str. 4, n. 6 i sl.

Moralnost je dakle unutrašnje svojstvo čina pod kojim, prema kojem i ukoliko je čin u skladu ili suprotnosti s konačnom normom. Nije to svojstvo nešto izvan čina volje, nego je jedna realnost s njim, tek u vidu prema konačnoj svrsi kao izvoru svake moralnosti. Kad Frins (I, 44) misli, da to nije ništa drugo nego shvaćanje kako se objekt odnosi prema stanovitom moralnom redu, poimanje da je objekt u skladu sa subjektom kao razumnim bićem, da godi njegovoj prirodi, da ga subjekt shvaća kao nešto čemu se može i čemu se valja prikloniti — onda je u stvari samo polazna točka gledanja razlog različnog načina izražavanja.

Bilješka 1. Izraz moralnost (moralis) upotrebljavamo u opreci prema pojmu nemoralan (non moralis). Kod modernih filozofa i bogoslova se izraz »nije moralan« nalazi i u značenju nemoralan (immoralis).

Bilješka 2. Pod izrazom pravilo (regula, norma) moralnosti mislimo na ono s čim se ljudski čin mora uskladiti da ga možemo i smijemo nazvati moralno dobrim odnosno moralno zlim. Što je u stvari to pravilo, vidjet ćemo kasnije.

3. — Moralnost je višestruka:

I. S obzirom na subjekt: a) subjektivna (formalna) što znači odnos čina prema normi u koliko je i kako je subjekt shvaća. To je u stvari praktički sud naše savjesti koji nam kazuje da li je čin dobar ili zao.

b) objektivna (materijalna) što znači: čisti odnos čina prema normi u koliko se tiče samoga čina t. j. sâm taj odnos zbog kojega je ili po kojemu je neki čin sukladan ili nesukladan s normom (zakonom ili pravilom), bez obzira na lično shvaćanje subjekta.

Ova je objektivna moralnost također dvostruka: a) unutarnja (prirodna) tamo gdje su stvari ili djela po svojoj prirodi dobra ili zla (ljubav, mržnja); ona je prema tomu nužna jer su takova djela nužno zabranjena ili naređena, b) izvanja (pozitivna) tamo gdje je ona rezultat slobodnog naređenja, dakle kod stvari ili djela koja su objektivno moralna samo zato, jer su naređena ili zabranjena na pr. post.

II. S obzirom na normu (zakon ili pravilo): a) obavezna kad je nešto naređeno ili zabranjeno izvršiti, b) slobodna: kad je subjektu ostavljeno na volju da djelo izvrši ili ne izvrši. To se naravski, može ticati samo dobrih djela, jer su po prirodi zla djela uvijek zabranjena (kriva zakletva, psovka i dr.); a sva po prirodi dobra djela niti može niti mora vršiti svaki čovjek.

III. S obzirom na savršenost: a) potpuna moralnost: kad je ustanovljen odnos čina s posljednjim ili vrhovnim pravilom (zakonom ili normom). To je sveta volja Božja, vječni Božji zakon b) nepotpuna: kad znamo samo za ustanovljen odnos s ra-

zumnom ljudskom prirodom. Ako i jest zdrav razum ljudske prirode glasnik volje Božje, opet je on i slab i nepotpun u poredbi sa spoznatom voljom Božjom ili vječnim Božjim zakonom.

§ 2. BITNA RAZLIKA IZMEDJU ZLA I DOBRA

1. — Moralnost je svojstvo svakoga ljudskoga čina. To svojstvo znači dobrotu ili zloću ljudskoga djela. Nastaje pitanje: je li objektivna dobrota ili zloća ljudskih djela unutrašnja i prirodna ili je sva samo izvanjska, nametnuta voljom zakonodavca?

Nema sumnje da je obdržavanje korizmenog posta dobro djelo zato jer ga je Crkva naredila, kao što su dobra djela i ispovijed, pričest i ostali sakramenti što ih je Krist ustanovio i naredio; isto tako nitko ne sumnja da su preljub, nepolaženje mise u određene dane i sl. rđava djela jer su pozitivnom voljom zakonodavca zabranjena. Vidimo pak da ima i djela koja su dobra ili zla neovisno od volje ikakova zakonodavca, pa neovisno i od volje samoga Gospoda Boga (ljubav — mržnja); ima djela po prirodi njihovoj dobrih i zlih, koja su nam zato naređena ili zabranjena jer su u sebi dobra ili zla. Objektivna se dakle razlika za moralnost ljudskih djela mora nalaziti u njihovoj prirodi, a ne isključivo u vanjskom kriteriju.

Kad kažemo da se osnovna razlika između dobra i zla nema uzimati po izvanjskom kriteriju pa ni po volji Božjoj (teonomija), ima se to razumjeti: volja se Božja ne samo ne opredjeljuje nego niti ne može opredjeljivati prema objektu; ona je nepromjenljiva, uvijek jedna i stalna kao i sveta Božja bitnost. Nije nešto dobro ili zlo zato jer Bog tako hoće, a kad bi On drukčije htio da bi moralnost djela bila i drukčija, nego je nešto dobro ili zlo zato, jer se u biti stvorenih stvari i ustanovljenoga reda nalazi ostvarena nepromjenljiva Njegova vječna misao (i volja). Sveta je volja Božja dakle postala vidljivom ostvarenjem reda u svijetu i svemiru kako ga je On sam htio i On ne može drukčije htjeti. Otkako postoji svijet, postoje prirode svih stvari i bića, kako ih je od vijeka zamislila Božja misao. Nepromjenljivi (vječni), a s obzirom na stvorena bića vremeniti odnosi, ne mogu se mijenjati, jer se prirode ne mogu u sebi mijenjati. Bitak stvari, red i odnos među njima, to je refleks apsolutne Božje volje. U njoj je dakle izvor bitne razlike između dobra i zla.

Ovom su mišljenju protivni:

a) u staroj grčkoj filozofiji. Protagora, Teodor iz Cirenaike, Pyrrho, Carneades

b) u sredovječnoj filozofiji: V. Ockham, J. Gerson, Puffendorf, H. Grotius, Ossiander

c) u novijoj filozofiji pristaše raznih filozofskih struja: Descartes, Comte, Hobbes, Rousseau, Montaigne, Hartmann, Jodl, Nietzsche, Durkheim i dr.

Svako mišljenje koje ide za tim, da polazeći s jednoga pozitivnog izvanjskog načela protumači razliku izmedju dobra i zla, svrstava moralna filozofija među moralni pozitivizam. Zastupnike ćemo njegove prikazati kasnije.

2. — Naše gornje izlaganje dokazujemo ovako:

A) Sve što ljudskoj prirodi prija, što se s njom slaže i što je upotpunjuje i usavršuje nazivamo dobrim u našem životu. Ako dokažemo da ima takovih djela koja razumnoj našoj naravi prijaju, s njom se slažu i nju upotpunjuju, dokazali smo da ima djela koja su po sebi, po svojoj prirodi dobra ili zla. Da pak dokažemo stvarnu opstojnost takovih djela ne moramo drugo nego promotriti glavne odnose u našem životu: a) prema Bogu b) prema ljudima c) prema sebi samima. Otuda slijedi da:

sve što vodi poznavanju Boga i vječnosti mora biti po prirodi dobro, a što odvodi mora biti zlo: milostinja, poštovanje, čin vjernosti, zahvalnosti i sl. bit će djela po prirodi dobra, a hula, psovka, nevjera, laž po prirodi zla djela.

sve što jača socijalnu težnju, što pozitivno prinosi i zadovoljava potrebe u našem životu, bit će po prirodi dobro djelo: poštovati tuđe, ne činiti drugomu nepravde, istinu govoriti i sl., a obratno: krasti, ubijati, varati i t. d.

sve što čovjeku pojedincu pomaže u razvoju i očuvanju tjelesnoga i duševnoga njegovoga života, njegovih duševnih moći, bit će po prirodi dobro, a zlo ako je obratno: ni proždrljivost, ni bludnost, ni laž, ni hula ne će mu pomagati nego ga upropastiti (47).

B) Iz činjenicâ: a) da mi sami po svojoj savjesti smatramo na pr. laž, mržnju psovku i sl. za djela po prirodi ružna; zatim: b) da su prema općem uvjerenju čitavoga ljudskog roda na pr. ljubav prema siromahu, roditeljima, Bogu, vjernost prema drugu, zahvalnost prema dobročinitelju i sl. djela bila i ostaju dobrim djelima, dok su nezahvalnost, laž, kriva zakletva i sl. uvijek bila ružna djela — imamo pravo zaključiti: trajna, neprekidna i posvuda raširena ovakova uvjerenja ne mogu se osnivati na drugomu,

(47) Ovaj argumenat razvija sv. Toma opširnije u S. contr. gent. l. III, c. 129.

osim na jedinstvenoj, trajnoj i u svim fazama historijskoga životnoga razvitka uvijek istoj ljudskoj prirodi. Nisu dakle neka djela dobra zato što bi kao takova bila potomcima predana od pređa i što bi ih ljudi takovima pronašli, nego im moralni karakter tih djela prokazuje njihova priroda. A priroda je ljudska preko razuma glasnik Božje volje za stvorenog čovjeka.

Sva doumljivanja i nagađanja pozitivističke filozofije nisu u stanju dostatno protumačiti ovih dviju činjenica niti zadovoljiti poteškoćama koje se iz njihovog tumačenja nadaju. Civilni zakoni, pogodbe, odgoj, običaji, intelektualno jaki pojedinci, razvoj svijesti i sl. ako i mogu nešto rastumačiti u jednom zatvorenom krugu (narod, pleme) ili u jednom određenom vremenskom periodu, ne mogu opravdati stalne, trajno budne i svuda jednake svijesti kod naroda koji inače između sebe pokazuju ogromne razlike u načinu života i zanimanja, osim što su jedni od drugih teritorijalno u velikim udaljenostima (48).

Bilješka. Ako nema objektivne razlike između dobra i zla, nego ako svaka moralnost čina izlazi iz bilo koje od onih pozitivnih normi što ih moralno-pozitivistička filozofija navodi, nitko nije u stanju protumačiti moralnoga reda u svijetu koji ipak nedvoumno postoji. Otkud tome moralnome redu stalnost i nepromjenljivost? Sve su ljudske odredbe relativnoga, a moralni su propisi kategoričkoga karaktera. Tko je u stanju čitavome ljudskom rodu postaviti kategoričke norme? A takove kako nam individualna i kolektivna svijest svjedoči postoje, otkako postoji ljudski rod na zemlji. Gdje je osnov tome moralnom redu koji se od vremena početka ljudskog bivstvovanja do danas nije ni u čemu izmijenio?

Navodi koji govore o promjenama u moralnom shvaćanju čovječanstva ne dokazuju promjene u osnovima, u samim načelima, nego samo u njihovoj primjeni na konkretne pojave u životu. Nikada nije ponestalo moralnoga načela da roditelje treba štovati, pa ni onda kad su ih stare ubijali; činili su to u zabludi držeći, da im tako iskazuju dužno poštovanje. Savremena zabluda boljševičke borbe protiv Boga i ideje Božanstva uopće ne dokazuje drugo, nego da se u jednoj materijalističkih nazora skupini radi održanja na vlasti i provođenja posebnih socijalnih i političkih shvaćanja, smatra ta borba podesnim sredstvom za postignuće njihovih ciljeva. Narod je daleko od njihovoga mišljenja; tek zavedeni pojedinci i zainteresovane skupine prilaze k njima više pod pritiskom nego od uvjerenja i slobodne volje. Osim toga se ne smije pustiti s vida da je savremeno širenje komunizma u prvom redu, da ne kažemo isključivo reakcija na kapitalistički gospodarski sistem, a širenje ateizma vezano sa širenjem komunizma osim toga što nije općenito, nije nego povremena pojava koja protiv naprijed postavljene teze ništa ne dokazuje.

(48) Maksimović, Venac života, pogl. III, str. 193—199 ne vodi dosta računa o ovim činjenicama i nije ih nikako uspio uskladiti s gledištem »autonomnoga morala«.

§ 3. MORALNA NORMA ILI PRAVILO

Kad znamo da čovjeka njegovo djelovanje vodi k svrsi od Boga postavljenoj, postaje za nj od presudne važnosti norma ili pravilo prema kojemu će to svoje djelovanje udesiti da bude onakovo kako ga iziskuje postignuće svrhe. To znači: tražiti subjektivni kriterij za naše dobro ili zlo djelovanje. Ali s tim još nismo zadovoljni; mi hoćemo upoznati i objektivni kriterij: ne samo zašto je neko naše djelo dobro ili zlo, nego hoćemo znati i za osnov otkud izvire snaga subjektivnoga kriterija, a ne samo prema čemu se ima ravnati svaki pojedinac da mu djelo bude dobro.

Odgovor na prvo pitanje pokazat će nam dvoje: najprije a) vanjsku, bližu (manifestativa) normu prema kojoj je djelo dobro; zatim b) bitnu, konačnu, posljednju ili vrhovnu normu (constitutiva), zašto je ono dobro ili zlo. Odgovor na drugo pitanje će nam pokazati ontološki princip ili objektivni kriterij zapravo osnovicu ili izvor otkud moralno pravilo crpe svoju snagu.

Ima djela koja svi nazivamo moralno dobrima a druga moralno zlima. Savjest nam usto jedna hvali i preporučuje a druga zabranjuje i osuđuje. Ali nam ih ne preporučuje samo, nego neka od njih i kategorički nalaže i zahtijeva. Ovo su dvije različne činjenice i dva različita pitanja. Na prvo: kad su i zašto su jedna djela dobra a druga zla, odgovorili smo u predašnjem paragrafu; ovdje ćemo odgovoriti na drugo pitanje: zašto jedna (dobra) djela moram vršiti a druga (zla) izbjegavati?

1. — Polazeći dakle od činjenicâ: 1) da su jedna djela dobra a druga zla, 2) da su neka takova po svojoj unutrašnjoj prirodi pitamo: što je mjerodavno ili normativno za moralni karakter našega djelovanja? U svom se djelovanju uvijek povodimo za nekom svrhom, svrha nam određuje sredstva; to subjektivno usklađivanje sredstava (a to su naši čini) mora se ravnati prema nekom pravilu. Što je i gdje je ono?

Općenito rečeno: ono će biti neko mjerilo, red (poredaj) s kojim se čin mora uskladiti da bude dobar i obratno. Formalno će pravilo moralnosti biti izražaj polučena sklada radi upravljivosti čina k posljednjoj svrsi. Po njemu čin mora uistinu biti moralan, a ne da se tek naziva moralnim. Formalnu moralnost čina ne istovjetujemo s onim, što je razlog ili osnovica ove njegove upravljivosti k svrsi (fundamentum moralitatis). Kad se dakle čovjek upušta u koje djelo, ide za tim da mu ono bude izvedeno kako treba; i zato nastoji da mu ono odgovori svrsi radi koje ga poduzima. Pa ukoliko djelo zbilja svrsi odgovara bit će dobro, a ukoliko se od nje odalečuje bit će zlo. Tko mu to kazuje? Onaj koji gleda, rasvijetljuje i razabire: njegov razum. Nema druge moći koja bi taj posao mogla vršiti; razum jedini ima sposobnost upoznati svrhu, otkriti je, prosuditi odnos čina prema njoj i ustanoviti, da li djelo k njoj vodi ili od nje odvodi. On će uvijek stvoriti praktičan sud, pokazati i narediti što valja činiti (»ratio dictans«). On dakle prokazuje (»manifestat«) koliko je djelo dobro, a koliko zlo.

Razum dakle otkriva, upoznaje i naređuje; ali u čije ime? Tko je onaj koji zapravo stvara i uređuje? Kad je razum rekao, da je jedno djelo dobro ili zlo, pokazao dakle da se ono nalazi ili ne nalazi u ispravnom odnosu prema konačnomu cilju, još se pita: a zašto se jedamput nalazi, a drugiput ne nalazi u ispravnom odnosu? Očito tu razum kao prokazivač istine ovisi od Onoga, koji tvori i nju i stvara odnos u redu stvari kako postoji. Svoj diktat ne stavlja razum u svoje ime, nego u ime Onoga kojemu jedinomu bitno pristoji nalagati i vezati ljudsku volju. Razumski sud dojavljuje nam viši nalog i svjedoči samo, da je odnos ispravan između čina i volje Onoga, tko je odnos uspostavio ili naredio (nalog, zakon). To je Tvorac onoga reda u svijetu i svemiru kakav postoji u zavisnosti i podređenosti konačnoj svrsi svega što jest, Gospodu Bogu samomu.

Postavljamo prema tome tvrdnju:

I) VRHOVNA I KONAČNA FORMALNA NORMA MORALNOSTI JEST VJEČNI BOŽJI ZAKON; BLIŽA FORMALNA NORMA JEST LJUDSKI RAZUM.

S ovako postavljenom tvrdnjom smo najviše u suglasju sa sv. Tomom koji kaže: Regula voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea scilicet ipsa humana ratio; alio vero est prima regula scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei (49).

1. dio: **Vrhovna i konačna formalna norma jest Božji zakon.**

Pod »vrhovnom« normom mislimo na prvotnu i najvišu normu (pravilo) od koje je svaka druga zavisna i pod čijim utjecajem radi. To vrijedi za razum kad za nj kažemo da je bliža norma. »Konačna« formalna norma (suprema) je ona, koja iznad sebe nema druge više ni potpunije, niti se ona ičemu mora prilagođivati. Takova je konačna norma jedino vječna volja Stvoriteljeva, koju poznajemo kao zakon Božji. Iako je ona ovisna o prirodi Božjoj, nije o njoj ovisna kao o pravilu s kojim bi se imala i sama i ljudski čin uskladiti. Formalno pravilo moralnosti stoji u određenju Božjega uma i volje s obzirom na naše ljudsko djelovanje.

(49) Sv. Toma, S. theol. I—II q. 71. a. 6. Istu misao ponavlja: »In his quae aguntur per voluntatem regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex aeterna (I—II, q. 21, a. 1); »Humanorum autem actuum sicut supra dictum est duplex est mensura: una quidem proxima et homogenea scilicet ratio, alia autem suprema et excedens scilicet Deus« (I—II, q. 17, a. 1).

I način kako (idea exemplaris) i razlog zašto (imperium voluntatis) tu je konačno ustanovljen i ostvaren: sve u potpunoj sukladnosti i potrebnoj ovisnosti sa slobodnom našom voljom.
Kad kažemo »v j e č n i B o ž j i z a k o n« mislimo na rationem divinae sapientiae, na Gospoda Boga samoga kao na vrhovnu mudrost, najveću dobrotu i savršenost, ali s obzirom na nas kao na vječnoga zakonodavca. Taj nam vječni, mudri i dobri Bog daje zakon, postavlja red, t r a ž i od nas da radimo prema svrsi, koja je konačno on sâm. Formalno se to očituje u vječnoj Njegovoj volji kao vječnom zakonu.

a) Štogod čovjek radi kao razuman stvor, to mora biti u skladnom odnosu prema njegovoj konačnoj svrsi: po tom se odnosu njegova djela zovu i jesu dobra ili zla. A konačna je ljudska svrha sâm Bog, koji t r a ž i svoju slavu, naše dobro. Dakle: moralnost je ljudskog djelovanja zavisna od Boga u koliko On traži i nalaže postignuće konačne svrhe. Taj pak nalog vječne volje Božje jest vječni Božji zakon.

Ovamo pristaje riječ sv. Tome: Ispravnost se volje mjeri prema potrebnom odnosu k posljednjoj svrsi (50). Ispravno dakle velimo: dobar je ili zao ljudski čin zato, jer se slaže s vječnim Božjim zakonom kao izrazom vječne Njegove volje i Promisla, po kojemu je ostvaren ovaj red u svijetu i svemiru.

b) Formalnim pravilom moralnosti ćemo nazvati ono mjerilo, kojemu se upodablja i usklađuje svaki ljudski čin da ga zbog te sukladnosti nazivamo dobrim i obratno: zlim zbog nesukladnosti. Vječni pak Božji zakon jest to i takovo mjerilo. On je dakle formalno pravilo moralnosti.

Da je vječni zakon baš ono mjerilo, slijedi iz činjenice: koliko u čovječjem slobodnom djelovanju ima nekoga savršenstva, ima ga samo utoliko, ukoliko čovjek kao drugotni uzročni faktor ovisi u svemu od uzročnog faktora prvoga reda i to ne samo u idejnom pogledu (causa exemplaris), nego i ukoliko je sredstvo (causa instrumentalis). A to smo baš istakli kad smo rekli da je prema određenju uma i volje Božje čovjeku potreban uzor i mjerilo prvoga faktora (lex), da mu se upodobi s obzirom na svoje djelovanje. Ljudi kao intelektualna bića rade u ovisnosti od Božje bitnosti kao idejne osnovice, sami su osim toga u svetoj Božjoj ruci sredstvo za postignuće Njegove izvanjske slave (50a).

c) Ljudska volja, to lako uviđamo, ne može biti sama sebi pravilom moralnosti:

(50) S v. T o m a, S. theol. I—II, q. 18, a. 4; Fr. Š a n c, Ćudorednost, Hrvatska Straža XI (1913) str. 268.

(50a) C. M a c k s e y, De ethica naturali, Roma 1914, str. 144 i sl.; S. Z i m m e r m a n n, Filozofija i život I, str. 323 i sl.

sve bi bilo dobro što bi čovjek svojom slobodnom voljom htio. Kad mu pak mora biti mjerilom druga volja, može to biti samo ona i onakva koja je nad ljudskom, a osim toga je u stanju da bude konačna te da u sebi uključuje najviše dobro kao izvor svake dobrote. To je jedino sveta volja Božja, koja od nas t r a ž i da čuvamo stvoreni red i po njemu postignemo svoj spas.

d) Ovo je tumačenje posvema u skladu s onim, što o Božjem određenju i moralnom djelovanju ljudskom govori s v. P i s m o. Stari se Zavjet i zove »lex«, zakon, kodifikovana volja Božja; po zakonu se mjerila dobrota i zloća, dakako ne samo po slovu, kako su u vrijeme Kristovo radili farizeji, nego po duhu kako je i bila namjera zakonodavčeva. Ono pak što je Krist govorio o volji Oca svoga nebeskoga (Iv 4, 34), o slavi Oca, što sv. Pavao ističe o poštivanju zakona i proroka, o kraljevstvu Kristovu, o obnovi staroga čovjeka i sl. jasno je izražavalo misao: t k o č i n i d j e l a u s k l a d u s o n i m š t o n a m j e n a r e d i o O t a c n e b e s k i k a d n a s j e s t v o r i o i k s e b i p o z v a o, t a j č i n i d o b r o a t k o s e o g r i j e š i č i n i z l o. Bog je dakle kao dobri Otac kod kojega nam se valja nastaniti, kao zakonodavac od vijeka, konačno mjerilo svega našega djelovanja.

Vrhovnu (konačnu) normu nazivaju i k o n s t i t u t i v n o m normom; bitnu svoju moralnu oznaku dobivaju djela po sukladnosti s njom, s vječnim Božjim zakonom, kako ga izvrsno definira sv. Toma kad kaže: da je ratio divinae sapientiae secundum quod est d i r e c t i v a omnium actum et motionum (51). Svako se djelo mora ravnati prema konačnoj svrsi. Ono pak što se mora ravnati prema nekoj svrsi dobro je ili zlo ukoliko je s njom u skladu ili nije. Red dakle što ga je Božja mudrost ustanovila upravljajući sve prema konačnoj svrsi najviša je konačna i konstitutivna norma. Nije dakle nezgodno rečeno kad je nazivaju »ordo rerum in finem« i ako je bolje odmah označiti i začetnika toga reda i formalni razlog radi kojega je red ustanovljen. Može se dakle reći: odnos prema zakonodavcu Gospodu Bogu kao autoru vječnoga zakona i autoru reda kako se odvija prema vječnoj svrsi bitna je oznaka moralnosti; ostvareni svršni red vrhovna norma. Bitna, konstitutivna, konačna i najviša. Što je s njom u skladu dobro je, a što se njoj protivi zlo je.

2. dio: **Bliža formalna norma moralnosti jest ljudski razum.**

»B l i ž a« formalna norma znači: za nas neposredni izraz sukladnosti ljudskoga čina kako se očituje u odnosu prema vječnom zakonu. Po toj spoznatoj sukladnosti postaje čin dobar ili zao. Ovaj je izražaj sukladnosti ovisan od konačne formalne norme, koju nam stvarno predstavlja i približuje. Kaže nam da čin valja ili ne valja poduzeti, da postoji obveza ili ne postoji, sve u ovisnosti od konačne norme i njezinog autora.

(51) S v. T o m a, S. theol. I—II, q. 93, a. 1.

»Ljudski razum« (»ratio dictans«) mislimo na razuman intelektualni čin koji jasno govori da se nešto može ili ne može izvesti, a povrh toga da li se razumno i slobodno smije i treba izvesti. Ne mislimo dakle na spoznajnu moć moralnosti, nego na čin u kojem je spoznaja moralnosti.
Razlikujemo tu objektivnu i subjektivnu bližu moralnu normu: pod objektivnom moralnom normom razumijemo razum kao glasnika koji doduše ne stoji izvan subjekta što misli i sudi, ali je u sebi i po sebi kao pravilo neovisan od promjena što mogu nastati u subjektu; objektivni predstavnik prirode ljudske, jer je unutrašnja objektivna norma moralnosti opća i zajednička svim bićima s ljudskom prirodom. Subjektivna bliža norma je savjest kao subjektivni glasnik svakoga konkretnoga čina i prema tome subjektivna norma za svaki dani i određeni slučaj.

a) Kako se u teoretskom izlaganju zaključak mora osvrtati na postavljeni princip, tako se i u praktičnom rasuđivanju mora čin osvrtati na zakon. Zakon je (prirodni ili pozitivni) kod djelovanja ljudskoga prvi princip, on je mjerilo i pravilo ljudskoga čina. Pošto je pak zakon »ordinatio rationis«, slijedi da je razum prvi princip u ljudskom djelovanju (»regula et mensura actuum humanorum«). Razum je dakle bliže formalna norma naših djela. (Sv. Toma, I—II, q. 90, a. 1.)

b) Moralnost znači dobrotu ili zloću ljudskoga čina. Dobar je uopće onaj čin koji ispravnim putem polučuje svrhu, a kod razumnih bića onaj koji se ravna prema ispravnoj težnji s obzirom na konačnu svrhu. Kod razumnih bića čini i ne mogu polučiti svrhe ako se ne ravnaju prema razumu, jer je svojstvo djelovanja razumnih bića da ih uvijek samo svrha pokreće na djelovanje. Razum je dakle bliža norma moralnosti.

Da naši čini bez ravnanja po razumu ne mogu biti u skladu s našom konačnom svrhom slijedi iz činjenice, da mi sami upravljamo svojim djelovanjem prema svome vlastitome najboljemu znanju i umijenju; da mi sami praktički sudimo opstoji li između našega čina i konačne svrhe potrebni odnos. U nama je dakle kriterij raspoznavanja što je prikladno sredstvo i koje je pravi put u radu. Naš je razum dakle bliža norma moralnosti svakoga našega djela (52).

(52) I ova se argumentacija osniva na izvodima sv. Tome. On kaže: Bonum in quantum est secundum rationem et malum in quantum est praeter rationem diversificant speciem moris (I—II, q. 18, a. 5, ad. 1). I opet: Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum et in quantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis (I—II, q. 19, a. 1 ad 3).

c) Bližim formalnim pravilom moralnosti ćemo nazvati svakako ono po kojem čovjek najprije i najneposrednije postaje sudionikom vječnoga Božjega zakona prirodnim putem. Takav pak udio ima čovjek objektivno samo po svom razumu; razum je dakle u sebi objektivno bliža, a kao savjest subjektivno najbliža norma moralnosti ljudskoga djelovanja. Prirodnim nam je putem Gospod Bog dao da iskustveno osjetimo, spoznamo i primijenimo njegov vječni zakon u svom radu. Nepogriješno smo u stanju Njegovu volju primijeniti tim, što razum kao prirodni dar i dijelak Božanskoga svijetla u nama prirodnom težnjom i nuždom ide za formiranjem sudova u primjeni Božjega zakona na naše djelovanje. Imati pak dio (participirati) na vječnom zakonu možemo samo tako da sudjelujemo preko zakona koji se pokriva s našom prirodom, a odraz je vječne volje Božje. To je prirodni zakon u razumnim stvorenjima (52a).

d) Svi se ljudi slažu u tom da je čovjek hvale vrijedan onda kad vrši moralno dobra djela. Svi se ujedno slažu i u tom da je lična neposredna spoznaja o sukladnosti čina s voljom Božjom formalno pravilo, po kojemu dodijeljuju pohvale ili prijekor jedni drugima. Tko dakle radi po diktatu razuma — dobro radi i zaslužuje pohvalu, u pretpostavci dakako da je cio razumski proces ispravan i točan. Spoznajni kriterij za objektivan moralno ispravan sud daje ispravno poimanje svrhe čovjekove uopće i u ovom životu napose. Po tom općem ljudskom shvaćanju je ljudski razum ono bliže pravilo po kojemu sudimo što je dobro, a što zlo.

e) Unutrašnje naše iskustvo (svijest) samo potvrđuje ove izvode. Opstojnost i vrijednost tih sudova razrađuje potanje moralna filozofija.

2) Odgovorili smo na pitanje: kako i kada su ljudska djela moralno dobra ili zla, kad smo postavili vrhovnu (konačnu) i bližu formalnu normu moralne dobrote. Sad pitamo: zašto su neka djela naložena a neka zabranjena? Ako i znamo zašto je koji čin dobar ili zao, hoćemo također da znamo: otkud i zašto ona kategorička nužda po kojoj neke čine moramo vršiti a neke ne smijemo nikako? Tražimo konačnu normu moralne obveze.

II) KONAČNA NORMA MORALNE OBVEZE JEST SVETA VOLJA BOŽJA.

Pod izrazom »sveta volja Božja« mislimo na vječnu mudrost svete Božje bitnosti u koliko ona prema nama dolazi do izražaja tim kad nam nalaže ono što nam je za postignuće svrhe potrebno. Volja Božja dakle u koliko je vječni zakon, jest

(52a) C. Macksey, n. dj. str. 152 i sl.

također vrhovna i konačna norma svake obveze kako je vrhovna i konačna norma svake moralnosti.

Sv. je Toma definirao vječni zakon kao vječnu mudrost Božju koja upravlja svim činima i pokretima ne samo ljudskih nego svju bića u svijetu i svemiru (53). Ta je ista Božja mudrost odredila da sva bića idu za svojom svrhom i da je postignu; nije ih mogla stvoriti bez svrhe. Pa da je postignu kako treba, Ona naređuje čine koji su potrebni da se dođe do svrhe, a zabranjuje one koji su u tom smislu štetni. Njegova je odredba za nas obveza; mi smo stvorovi a On je Stvoritelj. Kad naređuje — ujedno i obvezuje. Bog toga ne naređuje »kako bi htio«, nego prema svojoj vječnoj mudrosti i dobroti, prema ustanovljenom redu i svrsi.

Otud je vidljivo zašto je moralna obveza vječna i nepromjenljiva, zašto je apsolutnoga karaktera: ono što je po svojoj biti suprotno ustanovljenom redu (»vječnom zakonu«), suprotno je Božjoj vječnoj mudrosti. Pa pošto je osnovica (odredba = sveta volja Božja) apsolutna i nepromjenljiva, nepromjenljiva je također i apsolutna obveza koja se na njoj osniva.

Kad smo rekli da Bog ne naređuje »kako bi htio«, uvijek mislimo na »formalni razlog«: niti naređuje nešto kao dobro jer tako hoće, niti je nešto dobro jer On tako hoće, nego je dobro jer je u skladu s vječnom Božjom biti, s ustanovljenim redom prema Njegovoj svetoj volji, s konačnom svrhom svega. Bog hoće da čovjek postigne konačnu svrhu, da slijedi moralni zakon, ali to hoće zato jer je to izraz Njegove vječne mudrosti i dobrote (53a).

3. — Na pitanje pak: što je objektivni kriterij moralnosti, zapravo što je osnovica ili izvor, otkuda i bliža i daljnja moralna norma dobiva svoju obaveznu moć, odgovaramo:

III) OBJEKTIVNA JE OSNOVICA BLIŽOJ MORALNOJ NORMI LJUDSKA PRIRODA A DALJNJOJ ILI KONAČNOJ BOŽJA BITNOST.

Ovim pravimo razliku između moralne norme i njezinoga osnova. Na taj smo način u stanju otkloniti nejasnosti koje se u ovom pitanju zapažaju i kod nekih katoličkih bogoslova (54).

(53) Sv. Toma, S. theol. I—II. q. 91, a. 1.

(53a) »Letzte objektive formelle Norm der Sittlichkeit ist darum der heilige Wille Gottes und letzte materielle Norm alles Sittlichen ist die unendliche Vollkommenheit, die wesenhafte Güte und Heiligkeit Gottes«. — A. Eberle, »Die letzten Grundlagen der Sittlichkeit«, Linz. Quartalschrift 1/1937.

(54) Merkelbach n. dj. I., str. 119.

a) Bliža je norma moralnosti ljudski razum kao formalni faktor, a ljudska je priroda objektivna osnovica njegova; razum kazuje, što je dobro, mjeri to prema vječnome zakonu o kojemu je ovisan i po njemu se ravna. Vječni zakon, istina, prokazuje nama naša ljudska priroda, u njoj je on primijenjen i ukorijenjen; zato su neki i nazvali »ljudsku prirodu« bližom moralnom normom; ali priroda kao takova nije formalna norma, nego ono što je u njoj osnovano a njezina je bitna odlika, što iz nje govori i u čemu je ona sva: ljudski razum. Priroda je osnovica na kojoj se i iz koje se izdiže razum kao glasnik, svjetlonoša i sudac. On spoznaje, razlučuje, kaže što odgovara prirodi a što ne; on je izraz (»ratio dictans«) čitave prirode i zato je on formalna bliža norma.

Neki se zadovoljavaju s tim što vele, da je razum samo norma manifestativna a ljudsku prirodu uzimaju kao pravu bližu normu moralnosti. Čak je uzimaju i za konstitutivnu normu onih djela kojima je bliža svrha sâm čovjek, odnos prema njemu sa strane onih koji su mu podložni i od kojih on može tražiti izraz odanosti, ljubavi, poslušnosti i sl. (55) Ovakav način tumačenja ne ide u hatar jasnoći i jednostavnosti u ovom pitanju. Osim toga je suvišno tražiti posljednju normu u prirodi čovjeka za one čine njegovih podložnika koji se na tog istog čovjeka odnose. I za te čine vrijedi ona norma koja je u vrijednosti za sve i za svakoga: bliža razum, a daljnja (konačna) vječni zakon.

b) Konačnoj je normi osnovica Božja bitnost. Na to nas upućuje činjenica da je u Bogu vječna Njegova bitnost osnov svega promatranja kako za nas tako za Njega samoga: iz nje sve izlazi, u njoj se sve nalazi, ona sve obuhvata, svemu daje mjeru i način; svemu što na bilo koji način opstoji ili može opstojati.

* * *

U ovom se pitanju razilaze mišljenja bogoslova i filozofa, ne doduše stvarno nego prema načinu izričaja. U glavnom se razlikuju ova mišljenja:

a) moralna se dobrota sastoji u tomu da čin odgovara razumnoj ljudskoj prirodi promatranoj potpuno i sa svim njezinim odnosima. Ona je ne samo bliža nego i formalna konačna norma, ne istina apsolutno nego u ovom i ovakovom stvorenom redu. Tako iza Vasqueza i Suareza, Cathrein, Schindler, Wittmann, Willems, Frins, Elter, Tanquerey, Nivard;

b) formalna je konstitutivna norma svršni red stvari s obzirom na konačnu svrhu (ordo rerum in finem ultimum), a bliža i to manifestativna norma jest razum. Tako Mausbach, Gredt, Donat, Noldin-Schmitt;

c) moralna se dobrota djela ima mjeriti prema odnosu k Bogu kao vječnom zakonodavcu i konačnoj svrsi; vječni zakon Njegov jest daljnja i posljednja

(55) Noldin n. dj. I, str. 75.

norma a ljudski je razum kao njegov glasnik formalna bliža moralna norma. Tako Billuart, Prümmer, Bucceroni, Merkelbach, A Lojano, A Grizzana, Macksey. Ako se pojedine tvrdnje međusobom isporede, čini se da je sa sv. Tomom najsukladnije mišljenje pod c). Za praksu nema stvar nikakova značenja ali ima za točno i ispravno postavljanje problema o kojemu je riječ (56).

§ 4. FILOZOFSKI SUSTAVI O NORMI I OSNOVU MORALA

Za čitavu našu argumentaciju valja istaći da pretpostavlja dokazanu opstojnost Boga, vječnoga zakonodavca. Osobito se pojam obveze ne da zamisliti a da ne pretpostavi onoga koji obvezuje. Kad dakle navodimo svjedočanstvo savjesti kao činjenicu što uvijek, nefaljeno, ustrajno i budno upozorava na moralnost svakoga djela prije i poslije njega, te kad iz povijesti znamo da o opstojnosti toga svjedočanstva razložno ne možemo sumnjati, znamo da ne smijemo sumnjati ni o opstojnosti Boga od koga imamo savjest. Ipak mi ovdje ne ćemo opstojnost Boga dokazivati iz činjenice koju ističemo, nego Njegovu opstojnost pretpostavljamo već dokazanom u teodiceji.
Što bi mi i bez pretpostavke o Božjoj opstojnosti mogli iz razmatranja ljudske prirode doći do pojma moralne obveze — djela što pogoduju prirodi i što je usavršuju valja u interesu te iste prirode izvršavati, kao što protivna valja izbjegavati — ostao bi tako izvedeni pojam moralne obveze stvarno bez snage, jer je nedostatno osnovan, kako je uistinu nedostatno osnovan u Kantovoj moralnoj filozofiji. Čovjek nije u stanju sâm sebe apsolutno obvezivati niti sam sebi nametnuti n e o p o z i v e obveze. Kako bi je on sâm jedamput nametnuo, mogao bi je isto tako sâm drugiput ukloniti, prema tome kako mu se sviđa ili kako mu prija. Svaka bi ovakova obveza bila subjektivna i dosljedno podvržena promjeni. O apsolutnom karak-

(56) E l t e r, Comp. phil. moralis, str. 22 ocjenjuje ih ovako: Omnes illae formulae rectae sunt, dummodo bene intelligantur et non summantur in sensu exclusivo. Et quidem, ratio recta in quantum summitur non pro potentia intellectiva nec pro actu cognitionis, sed pro r e q u a e i n t e l l e c t u s e u r a t i o n e t e n e t u r, non differt quoad rem a natura humana complete cogitata. Idem dicendum de ordinatione actionis in finem ultimum. Natura enim hominis rationalis complete cogitata, est natura cum omnibus suis relationibus, et imprimis cum relatione ad finem ultimum, qui stat in ultima ejus perfectione ,aliis verbis est natura in esse suo perfecto. Pariter essentialis ordo rerum inquantum summitur non in tota sua amplitudine, sed in illa parte quae hominem spectat, non differt a natura hominis cum omnibus suis relationibus«. Svoje mišljenje nastoji dovesti u sklad s mišljenjem sv. Tome u opširnoj bilješci na str. 19.

teru njezinu ni govora. Da do njega dođemo, treba napraviti korak što dovodi do apsolutnoga bića koje nas je u stanju apsolutno vezati u svim prilikama ljudskoga života.
Prema tome: čitavo filozofsko umovanje koje nema za podlogu ideje o Bogu, naročito ne ideje religije kao veze između čovjeka i Boga, zovemo n e z a v i s n i m m o r a l o m. Malo ih je među njima koji bi analizujući ideju Božanstva, postavljali neke moralne norme bez obzira na objavljenu religiju (Simon, Janet, Ravaisson); daleko je pretežniji broj onih koji religioznoga morala uopće ne priznavaju. Dosljedno: moralni zakon, moralna norma, moralni red, sve su im to tvorevine ljudskoga duha, pojmovi koje je č o v j e k iz sebe i prema sebi stvorio nezavisno od ikakova principa iznad sebe, zvali taj princip Bog ili priroda.
Prikazati i kritički ispitati sisteme koji su u ovom pitanju tijekom razvoja čovječanstva nastali, spada na moralnu filozofiju. Za našu svrhu dostaje ovdje, da ih kratko navedemo:

I. **Eudajmonizam** (εὐδαιμονία = ugodnost) stavlja kriterij dobra i zla u pojam životne radosti kako se naročito očituje u uživanju (ἡδονή = naslada) prvenstveno osjetilnom a po tom i duševnom; uči: valja ići za umjerenim uživanjem da ono što duže traje i tražiti ono što je u životu skopčano s ugodnošću. Sve što nosi bol, zlo je. Među starima filozofima su zastupali ovo mišljenje Aristip iz Cirene (4. vijek) i njegov nećak mladi Aristip; Teodor (»ateista«), Eulemeros, Hegesias; u novije su doba ove misli obnovili najčišći materijaliste: De la Mettrie († 1751), Diderot (†1784), Helvetius († 1771), Holbach († 1789), Feuerbach († 1872). Teoretski je zastupnik hedonizma kao sistema i Jer. Bentham, osnivač utilitarizma; broj praktičkih sljedbenika je veoma velik.

II. **Utilitarizam** (utilis = koristan) postavlja moralnost ljudskoga djelovanja u pojam korisnoga; ako je učinak koristan bit će i dobar, u protivnom će biti zao. Kako se korist može promatrati s individualnoga i sa socijalnoga gledišta, valja razlikovati dvostruki utilitarizam:

1) p r i v a t n i u t i l i t a r i z a m nije drugo, nego egoizam. I kako je izvjestan stupanj egoizma svojstven ljudskoj prirodi, nije čudo da je ovaj sistem našao mnogo pristaša. Ni stari mu Epikur († 270 prije Krista) nije pridavao isključivo senzualne note nego je prvenstveno u duhovnoj radosti i ugodnosti stavljao najvišu ličnu radost, korist i dobrotu Demokrit iz Abdere (†350 pr. K.) tražio je u duševnom miru pojedinca normu za ljudske djelovanje. Ovim su putem kasnije

pošli Gassendi († 1655), Hobbes († 1679), Spinoza († 1677), Collins († (1729), Condillac († 1780), Gioia († 1829), Nietzsche († 1900) i dr. Za Jeremiju Benthama († 1832) vrijedilo je kao moralni aksiom: nastoj sebi i drugima pribaviti u životu što veći stupanj ugodnosti a što manje neugodnosti (»hedonizam«);
2) socijalni utilitarizam traži da učinak koji je mjerodavan za dobar čin, ide u korist društvene zajednice. Moderni su neki moralisti ovim obnovili staro pogansko načelo o državi kao izvoru svakoga prava, moći i morala. Tako R. Cumberland († 1718), Shaftesbury († 1713), A. Comte († 1857), Taine († 1893). Najviše ga je izgradio John Stuart Mill († 1873) naglašujući da treba ići za tim, e što više ljudi osjeti što veću sreću u životu i to ne tek u posjedovanju dobara niže, nego više vrsti; na taj način treba najprije pomagati drugima, jer ćemo i sebi tako najviše koristiti, krepost promicati i sl. Manje više jednake su misli razvijali Fechner († 1887), Lotze († 1881), Gizycki, Jodl (†1914), Paulsen († 1908), Th. Ziegler († 1846), Höffding († 1843) i dr.

III. **Evolucionizam** se mnogo ne razlikuje od utilitarizma: naglašuje princip razvoja u izgrađivanju moralnih normi paralelno s razvojem čovjeka u biološkom, psihičkom i socijalnom pogledu. Što su ljudi tijekom svoga povjesnoga razvoja osjetili i spoznali korisnim ili štetnim za sebe i svoj napredak, to su i uzeli kao dobro ili zlo; što je pogodovalo razvoju na više i na bolje, to se odabiralo i pobiralo pohvalu ljudi, a pogrdu i kaznu ako je obratno bilo i sl. Stojeći na principu radikalne evolucije i to uvijek na više, evolucionište ne postavljaju apsolutne moralne norme pa je stvarno i dosljedno ni ne mogu postaviti, nego idu za nekim relativnim izmirenjem egoizma i altruizma u životu pojedinca i društva. Taj im je ideal najviša i jedina norma svega dobra i zla. Ovako H. Spencer († 1904), Ch. Darwin († 1882), M. Guyau († 1888), A. Adler, socijalistički vođe Marx, Bebel, Kautsky, Lenjin. Za njima se povode i to evolucionističko stanovište promiču zastupnici »sociološke etike« u Francuskoj Durkheim, Levy-Brühl, Bayet i dr.

IV. **Progresizam** uči da je najveće dobro čovječanstva njegovo najviše zadovoljstvo i sreća u najvišem usponu kulture: dobro će djelo biti ono koje ide za promicanjem kulturnoga razvoja: u znanosti, umjetnosti, industriji, ekonomiji, tehnici i sl., a zlo ono što priječi taj razvoj. Tako Hegel († 1831), Krause († 1832), E. Hartmann († 1906), Wundt (* 1832), Windelband († 1910), Unold († 1860), Adler i dr.

V. **Moralni intuicionizam** hoće da dobro i zlo neposredno raspoznajemo po nekom naročitom osjetilu ili po instinktu, na svaki način mimo razuma i njegovih operacija. Jedni postavljaju od razuma posve nezavisnu spiritualnu moć (»moralni osjećaj«, »sensimus moralis«) prema kojoj ljudi idu intuitivno za kreposnim životom i razlikuju dobro od zla (Hutcheson † 1747, Hume † 1776, A. Smith † 1790), zovu je i slijepa moć (Reid † 1796, Jacobi † 1819). Drugi postavljaju fizičko ili tjelesno osjetilo po kojem čovjek instinktivno zapaža moralnost (senzizam, frenologija). Treći opet ističu slijepo instinktivno svojstvo samoga uma po kojem primamo i prihvaćamo neke opće istine, a da ih ni ne nastojimo dokazati, jer se dokazati ne dadu (Fichte, Schelling, Hegel).

VI. **Racionalizam** postavlja za vrhovnu moralnu normu ljudskog djelovanja nezavisnu ljudsku razumnu prirodu t. j. ljudski razum. Razumu se poklanjaju i Sokrat i Plato; preko njega a po kreposti razvija Aristotel teoriju o racionalnom eudajmonizmu. Misao o ulozi razuma kao provodiča u životu, najbolja je, najispravnija i istini najbliža. U staro se doba visoko cijenilo stoičko načelo: da valja živjeti onako kako za svoje dobro i za svoj prosperitet traži priroda t. j. uzdržavati se od mnogoga što je u životu isprazno i štetno, a bol i nesreću junački podnositi (Zeno, Seneka, Marko Aurelije i dr.). — Imanuel Kant je osobito podvukao činjenicu moralne obveze za koju nam svjedoči savjest. Obveza nas sili na vršenje dužnosti i to bez ikakova obzira na ugodnost ili neugodnost, bez ikakova obzira na svrhu ili težnju za njom; samo i jedino zato jer je dužnost. Dobro je ono što čovjek vrši iz osjećaja dužnosti bez primjese ikakova drugoga motiva. Taj je nalog u nama apsolutnoga karaktera (»kategorički imperativ«) i ne smijemo mu se uklanjati. Kad dakle čovjek izvršuje čin zato jer je u sebi razuman, jer ga tako traži ljudska priroda bez obzira na posljedice, čin će biti moralan; čim bi čovjek gledao na posljedice ili na svrhu, radio bi iz interesa a to već ne bi bilo moralno; tvoje bi djelo bilo sredstvo a ono ima biti svrhom (56a). Čovjek ga ima zato izvoditi jer je diktat razuma; objektivni i subjektivni mu je princip jedan: čini ono što razum nalaže i samo zato jer razum nalaže. Tako Kant († 1804), Schoppenhauer († 1860), Herbart († 1841), Renouvier († 1903), H. Cohen, Natorp i dr.

VII. **Emocionalna etika** polazi također od neposrednoga unutrašnjeg iskustva i preko »emocija« i »intuicija« stvara moralne

(56a) S. Zimmermann, Filozofija i život, I, str. 318; II, str. 255.

vrijednosti i postavlja moralni normativ. Tako A. Messer, N. Hartmann i dr.

* * *

U vezi s našim izvodima jasno se vidi iz ovoga pregleda da se zastupnici svih ovih sistema bore kako bi izdigli dostojanstvo ljudskoga uma, ali kako bi izbjegli priznanju jednoga metafizičkoga principa. Gdjegod težnja za neovisnošću od metafizike jače izbija, njihova je filozofska misao slabija, nepotpunija čak i s temelja neispravna. U nekim je sistemima sve moralno ljudsko djelovanje razrađeno i usklađeno s mnogo truda i povezanosti sa svim životnim prilikama kako se javljaju; negdje je povučena osobita pažnja za izvjesne strane životnog našega nastojanja (utilitarizam, progresizam), pa se mora priznati da je to i dobro i vrijedno. Ali je sve ipak od sporedne važnosti, uvijek relativno i nedostatno da svestrano i potpuno objasni kategorički imperativ. U našemu je kršćanskom rješenju jedino udovoljeno tom opravdanom zahtjevu potpuno: bez Boga se moral niti stvara niti opravdava.

POGLAVLJE II. IZVORI MORALNOSTI I MORALNA UBROJIVOST

Vidjeli smo do sada da moralnost ljudskoga čina stoji u sukladnosti ili u nesukladnosti s vječnim zakonom kako nam ga pokazuje zdrav razum. Prema tome raspoznajemo da li je čin dobar ili nije, da li vodi konačnoj svrsi ili nas od nje odvodi. To je promatranje do sada bilo psihološki općenito: mi smo tražili formalni uzrok dobrote ili zloće naših čina. Sada se obraćamo na promatranje pojedinačnoga (konkretnoga) čina i pitamo: koji su to elementi u njemu što ga čine sukladnim s moralnim redom i obratno? Otkud izvire moralnost kod svakoga djela? Te ćemo elemente nazvati izvorima moralnosti ili njezinim principima; a to je sve ono što mora doći u obzir ako za konkretni naš čin želimo znati, zašto je dobar ili zao.

Prvotni je izvor svake moralnosti objekt čina a drugotni izvor njegove okolnosti. Analizom ćemo ovih dvaju elemenata upoznati razloge njegova podudaranja ili neslaganja s bližom ili daljnom normom. Između okolnosti se jedna naročito ističe: svrha, pa je o njoj potrebno napose govoriti. Otud se uobičajilo postavljati tri izvora moralnosti: objekt, okolnosti i svrhu i ako su stvarno samo dva (57).

Samo se po sebi pokazuje od kolike je važnosti ovo istraživanje u svakom konkretnom ljudskom činu; sav se praktični život temelji na tom da li nam je djelovanje dobro ili zlo. Od potrebe je poradi toga biti potpuno na čistu u načelnom dijelu koji nam otkriva izvore moralnosti.

§ 1. IZVORI MORALNOSTI

I. OBJEKT ČINA

1. — Naše djelovanje ide uvijek za nečim što čovjek želi postići: to zovemo objektom. I to je prvo što nam volja traži i k čemu po sebi teži. Teži ona, istina, i pristupa djelu još i poradi svrhe i okolnosti, možda i zbog kakovoga sporednog uzroka, ali ne u prvom redu niti po sebi, nego u drugom redu i prigodice (pripadno, per accidens). Ono za čim djelo ide po prirodi stvari i u prvom redu — to je objekt. Voljni čin prema raznovrsnosti ljudskoga djelovanja ima tako jedamput za objekt stvar ili osobu, drugiput unutrašnju ili izvanjsku radnju (Bog, čovjek, novac — ljubav, milostinja). Tko nahrani ili zaodjene sirotu, tko ljubi Boga, časti oca i majku, kažemo da je učinio dobro djelo; tko izda ili unesreći prijatelja, tko ubije nedužna čovjeka, kažemo da je učinio ružno djelo. Pod objektom čina mi ovdje ne uzimamo fizički čin niti ga promatramo s obzirom na njegov fizički nego s obzirom na njegov moralni sastav. To znači: objekt ne daje činu značaj moralno dobroga djela u koliko je materijalna stvar u sebi onako kako postoji, nego u koliko jest ili nije u skladnom odnosu s razumom kao bližim a s voljom Božjom kao daljnim pravilom moralnoga djelovanja. Ne daje izvjesnom činu moralni značaj krađe na pr. odnesena zlatna ura, nego neurednost što se očituje u tomu da je nepovlasno odnesena tuđa stvar.

To dakle znači: formalni objekt a ne materijalni jest odlučan za moralni karakter čina. Evo još jedan primjer: u činu kojim je netko ubio čovjeka, materijalni je objekt ubijeni čovjek a formalni

(57) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 18, a. 2, 3, 4.

činjenica da je jednom razumnom i slobodnom biću oduzet nepovlasno život. Ne dobiva čin svoje prvotne moralnosti od toga što je ubijeni ovaj ili onaj, ovakav ili onakav, muško ili žensko i sl., nego od toga što je počinjeno djelo kojim je stvoreno biće prikraćeno u nečemu na što ima pravo samo vlasnik života, Gospod Bog. Naglašujemo: čin od objekta dobiva svoju prvotnu moralnost; drugotnu može dobiti još i zbog toga što je na pr. ubijeni Bogu posvećena osoba, otac ili rodjak počinitelja. Tu će povrh ubijstva biti još i grijeh svetogrđa ili povrede kreposti dužnoga štovanja prema roditelju i sl. Uvijek je formalni objekt odlučan za moralnost čina a ne materijalni, jer je formalni objekt ono prvo i glavno što se na objektu dade ustanoviti i što formalno označuje njegov karakter.
Objekt dakle moralnoga čina jest ono na što se volja prvotno odlučuje i na što djelo po svojoj prirodi smjera. On može biti: a) dobar, ako je u sebi i po prirodi u sukladnosti s vječnim Božjim zakonom na pr. molitva, ljubav; b) zao, ako po sebi nije s njim u sukladnosti na pr. mržnja, zavist; c) neodređen, ako po sebi nije ni dobar ni zao nego to tek može postati prema tome zašto se i u kakovim se prilikama vrši na pr. šetati, pisati.
Objekt ljudskoga čina može biti dobar ili zao u sebi (po svojoj prirodi) na pr. ljubiti Boga, mrziti Ga; opet može biti dobar ili zao pripadno na pr. post, nemrs. U prvom nam je slučaju čin (ljubiti) naređen, jer je po prirodi dobar ili nam je zabranjen (mrziti), jer je po prirodi zao; u drugom je slučaju čin dobar ili zao samo zato što je naređen ili zabranjen; sam po sebi je neodređen (jesti).

Što se pak tiče objekata u sebi zlih, treba primijetiti da su neki: a) apsolutno zli na pr. mržnja na Boga, kriva zakletva, pa nikada ni u kojem slučaju ne mogu biti opravdani; drugi su b) uvjetno zli t. j. zli u sebi ali relativno, jer se njihova zloća uz dane uvjete može ukloniti kao na pr. kad netko ubije čovjeka u obrani vlastitoga života ili imovine. U vlasti je Gospodara našega života udariti životu nedužnoga čovjeka i njegovom postupku u obrani imetka veću cijenu nego životu nepravednoga napadača.
Osim toga označujemo: a) bližim (formalnim) objektom čina ono na što čovjeka volja svijesno navodi na pr. odnijeti tuđu stvar; b) daljnjim (materijalnim) objektom ono što je u činu materijalno t. j. sama ukradena stvar. Uzmimo primjer: mladić je orobio škrabicu za novčanu milostinju u crkvi da ima novaca za kino; moralni objekt čina je krađa t. j. nepovlasno uzet tuđi novac; okolnost je: krađa izvedena u crkvi; svrha je pohađanje zabave; bliži je moralni t. j. formalni objekt čin krađe (nepovlasno uzeta tuđa stvar) a daljnji moralni t. j materijalni objekt: ukradeni novac.

2. — Postavljamo dakle tvrdnju:

LJUDSKO DJELOVANJE DOBIVA FORMALNO SVOJU PRVU I BITNU MORALNU ZNAČAJKU OD OBJEKTA.

Bitna se i objektivna moralnost pa po tome i prva, nalazi tamo gdje se nikakova druga moralnost ne da ni zamisliti prije nje. A tako je u svakom slučaju kad svijesno idemo za nekim objektom: ni moralnost sa strane svrhe ni ona sa strane okolnosti ne može doći u obzir prije, nego što se uzme u obzir moralnost što je daje objekt; najprije se mora dogoditi čin da onda istom ustanovimo, zašto se (svrha) i gdje se (okolnost) dogodio. Konkretni pak čin, ono što se »dogodilo«, stvarno je već tim što se tako dogodio u skladu s moralnom normom ili nije: tim je dobio prvu određenu moralnu značajku, bitnu za sebe: da nema toga i baš takovoga čina, ne bi bilo ni izvjesne moralne značajke. Krađa je nemoralna što se nepovlasno i potajno uzima tuđa stvar; ako nije uzeta nepovlasno ni potajno, već nije krađa pa se djelu mijenja ta kvalifikacija, bitna za moralni njegov značaj.
Što više: moralnost što je objekt daje, toliko je bitna i prvotna da se ne mijenja ni onda, ako se izmijeni moralnost svrhe ili okolnosti: krađa u crkvi će ostati krađa (čin nepravedan) i svetogrđe (čin protureligiozan), pa makar se dogodila iz motiva da se pomogne sirotinji ili iz nekoga zanosa za vjerom i pobožnošću. Bitna je dakle, prvotna i objektivna moralnost uvijek vezana s objektom.
Objekt, dakako, mora po sebi biti moralan, t. j. dobar ili zao; od indiferentnog objekta koji po sebi nema nikakove moralnosti, ne može je ni čin imati; dobit će je istom od okolnosti: u prvom redu od svrhe. Kad kažemo da ljudski čin svoju prvu i bitnu moralnu značajku dobiva »formalno od objekta«, mislimo: objekt valja uzeti formalno t. j. valja svijesno znati da li je objekt u sukladnosti s moralnom normom ili u suprotnosti s njom. Nema moralnosti čina ako nema spoznaje o moralnosti objekta. Zato opravdano tvrdimo da objekt daje činu prvu i osnovnu moralnu notu samo onda, ako subjekt za nju znade. Razlog: moralnost čina ovisi o odnosu prema moralnoj normi; ona međutim za nas ne postoji ako mi sami za nju ne znamo. Radi toga ima čina koji su samo materijalno moralni, t. j. dobri ili zli s obzirom na objektivnu moralnu normu, ali subjektivno ni dobri ni zli jer kao takovi nisu spoznati. U pojam moralnosti sa strane objekta dakle ulazi spoznaja kao bitni elemenat.
3. — Za objektivnu je moralnu vrijednost djela od važnosti odnos

volje prema njemu. Kako volja mora težiti za djelom da bude dobro, a kako se ima odnositi prema njemu kad ga nazivamo zlim djelom? Djelo će biti:

a) dobro, ako subjekt ide za njim kao dobrim djelom makar i nejasno; dobrota se objekta ne može prenijeti na subjekt ako subjekt ne pruži nikakove veze u tom pogledu, dakle ako ne stupi u dodir s objektom pod vidom dobroga djela pa makar i u najnižem stupnju. A to može biti samo onda ako tu dobru stranu djela namjerava, ako je želi i tako svoj čin uspostavi u vezu s moralnom normom. Tko na pr. iz znatiželje uđe u crkvu da vidi što ljudi tamo rade, pa s nekim zanimanje gleda i prati sv. službu Božju iz puke znatiželjnosti — njegovo prisustvovanje misi ne nosi značaj moralno dobroga djela; on je mogao imati kod svoga prisustvovanja neku zabavu ili korist ali to nema veze s moralnom normom od koje djelo dobiva svoju moralnu notu. b) zlo djelo ne samo da ne treba, nego se i ne smije namjeravati. To znači: djelo će naše biti zlo i bez naše namjere već poradi toga što mu je objekt zao. Zao se objekt sav veže uz čin; objekt čina narušava moralni red, znači neskladnost s moralnom normom, zlo; namjeravao ga s toga ili ne namjeravao, dosta ga je učiniti da bude zlo; a jer je objektivno zlo, ne može ga ni najbolja namjera izbrisati i učiniti drukčijim nego što jest: tko znatice ili hotice učini na pr. preljub makar i ne htio počiniti grijeha, čini zlo djelo, jer čini nešto što je zabranjeno i objektivno grješno (58).

II. OKOLNOSTI

1. — Pod izrazom »okolnosti« mislimo na neke izvjesne prilike u kojima se odigrava pojedinačni ljudski čin: ono što stoji o k o(-l o) samoga čina, što se nalazi izvan njegova bitnoga konstitutivnoga elementa a ipak ga se u neke dotiče; dakle sve što je pojedinom ljudskom činu akcidentalno. Kako ovdje govorimo o moralnosti ljudskoga čina, ne mislimo na fizički-akcidentalno, nego na moralno-akcidentalno: na ono što je u stanju utjecati odnosno

(58) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 18, a. 2. »Sicut res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto ... Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti, unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere.«

izmijeniti već gotov ili određeni moralni značaj ljudskoga djela. Tako na pr. kod krađe kaleža u crkvi, činjenica da je nepovlasno odnesena stvar sa svetoga mjesta i stvar određena za svetu službu, dolazi u obzir kao okolnost; da li je pak taj kalež od srebra ili od zlata, ne igra uloge u moralnom pogledu.

Preko Aristotela, Cicerona, sv. Tome i ostalih skolastika uobičajilo se nabrajati sedam okolnosti: tko, što, gdje, čime, zašto, kako, kada (quis, quid, ubi, quibus, auxiliis, cur, quomodo, quando) (59). U vezi s naglašenom opaskom da se radi samo o moralnim akcidentima ljudskoga čina, znače pojedini kako slijedi:

tko: ne Petar ili Pavao, nego da li laik ili svećenik, oženjen ili neoženjen

što: kad se pita za objekt ne misli se, na pr. kod krađe da li je ukraden novac, hrana ili blago, nego na svojstvo objekta t. j. krađa znatna ili neznatna; kod ubijstva nije pitanje, da li je muško ili žensko nego da li je rođak, strani čovjek, osoba posvećena i sl.

gdje: misli se jednako na osobito svojstvo mjesta, da li je posvećeno ili profano, skrovito ili javno

čime: za ubijstvo je svejedno da li je izvedeno nožem ili revolverom; ali za moralnu ocjenu nije bez važnosti da li je oružje ukradeno ili nije, da li je stvar vlasništvo crkveno ili profano

zašto: svrha kao izvanji motiv može služiti za moralnu ocjenu djela: kad netko ukrade novac da može nabaviti oružje kojim će izvesti svoju osvetu

kako: misli se na osobiti moralni način kojim je djelo izvedeno t. j. blago, okrutno, znatice, nehotice

kada: označuje naročitu vremensku okolnost: u zabranjeno ili u slobodno vrijeme, nakratko ili nadugo i sl.

Sve ove okolnosti nisu uvijek od neke naročite moralne važnosti pa se na njih u takovom slučaju ne treba ni osvrtati. Isto ih tako ima koje ni po čemu ne dolaze u obzir kod moralne ocjene čina, jer su posve indiferentne: dati milostinju lijevom ili desnom rukom, psovati jutrom ili večerom i sl. Zato okolnosti da vrše upliv na moralnost čina jednako kao i objekt: a) ne smiju biti u moralnom obziru indiferentne b) subjekt ih kao moralne akcidente mora nekako pa makar i nejasno upoznati c) za dobrima mora namjerno težiti.

2. — Dijelimo ih na takove koje svojim moralnim utjecajem na karakter čina:

1) mijenjaju vrst moralnosti t. j. daju činu jednu drugu moralnost i to: a) u moralnom pogledu (speciem moralem): povrh moralnosti što je ima čin po objektu, dobiva on jednu novu, različnu

(59) Sv. Toma, In X. libros Ethicorum Aristotelis expositio, lib. III, lect. 3. n. 415; S. theol. I—II, q. 7, a. 3

vrst moralnosti; na. pr. krađa posvećenoga kaleža nije samo krađa nego je i svetogrđe
b) u teološkom pogledu (speciem theologicam): kad od lakoga grijeha radi okolnosti postaje teški i obratno; na pr. krađa od par dinara po sebi je laki grijeh ali izvršena na prosjaku koji živi jedino od milostinje, postaje teškim grijehom.
2) **ne mijenjaju** vrsti moralnosti nego onu istu vrst što je čin ima po objektu, uvećavaju ili umanjuju (aggravantes ili imminuentes); na pr. krađa svote od 50 ili 150 dinara. Ove okolnosti mogu izmijeniti moralnost: neznatno, znatno ili neizmjerno. Ovo se potonje događa kad čin od lakoga grijeha postaje teškim, jer je između jednoga i drugoga grijeha neizmjerna razlika.

Umanjenje moralnosti jednoga čina nije stvarnost nego fikcija, zapravo ono čega nema (privatio). Tko ukrade samo 100 dinara a ne odnese 500 dinara što je bez daljnjega mogao, nije moralno svoga čina stvarno ništa umanjio: on je ukrao 100 dinara i njegov je čin sav u tomu što stvarno ima svoju, a nema jedne veće zloće. Tek se uzima kao t. zv. »olahkotna okolnost« da nije nešto učinjeno, jer je mogao uzeti i veću svotu. Nije dakle to neka okolnost koja se samoga izvedenoga čina tiče, jer taj je u sebi gotov, izveden, cjelovit, nego nečega što se nije dogodilo i ako se moglo dogoditi. Jednako nije moralno manji čin kod onoga koji je dao milostinju od 100 dinara a mogao je dati i 150. Njegov čin ima svoju individualnu notu i veličinu pa ga jedino po njoj treba prosuđivati.

Prema tome možemo opravdano postaviti tvrdnju:

I. OKOLNOSTI DAJU LJUDSKOM ČINU TAKOĐER NEKU MORALNOST.

Ljudski čini u ovom pogledu imaju neku analogiju s fizičkim stvarima: stvar naime nema čitave svoje vrijednosti samo po onome što je u njoj bitno, nego i po onome što je u njoj pripadno; nije sve u čovjeku samo to što je on živo i razumno biće (»animal rationale«), nego i to što je ujedno na pr. zdrav, jak, inteligentan. I ma da objekt daje činu prvu i osnovnu notu moralnosti kako smo vidjeli, nije kod jednoga ljudskoga čina s objektom iscrpljeno sve na liniji moralnosti; mnogo su toga u stanju doprinijeti i okolnosti do jednoga izvjesnoga stupnja svršenosti. I ako dakle nešto s te strane uzmanjka, ne će se djelo moći smatrati potpuno dobrim t. j. ne će u moralnom pogledu biti savršeno (60).

Tko uz skrajnu opasnost života izvuče dijete iz požara i spasi ga, izvršio je povrh toga što je spasio jedan život, djelo hrabrosti vrijedno udivljenja; pa ako je to

(60) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 18, a. 3.

još dijete njegova neprijatelja, izvršio je i djelo velike ljubavi prema bližnjemu, te okolnosti podižu moralnu vrijednost njegova djela. Ali ako je to učinio iz pohlepe za nagradom, nije mu djelo doduše posve bezvrijedno jer je spasio jedan ljudski život, ali mu je puninu moralno -vrijedna djela ta okolnost (pohlepa za novcem) umanjila. Okolnosti dakle utječu na moralnost djela.

II. NEKE OKOLNOSTI MIJENJAJU ČINU KARAKTER BITNO, DRUGE SAMO STUPNJEVNO.

Ako se s obzirom na okolnosti može i mora u kojem slučaju ustanoviti još i njihov posebni skladni ili neskladni odnos s moralnom normom, znači da se u tom slučaju može mijenjati moralni karakter čina. Kako pak ima takovih slučajeva, stoji da neke okolnosti mijenjaju činu moralni karakter. Taj se može promijeniti bitno ili stupnjevno.
1) Bitno: a) svaki slučaj krađe nosi sobom svoju specijalnu notu moralno zloga djela protiv pravednosti. Dogodi li se krađa stvari posvećene Bogu za službu u crkvi, dobiva taj čin povrh prve i osnovne moralne note protiv pravednosti još i drugu moralnu notu: protiv svetosti, kreposti vjere: postaje svetogrđe.
b) tko se napije tako da u hodu posrće, teško izgovara riječi i u tom stanju zbija neke neukusne šale, lako je sagriješio; ako je ta osoba svećenik a sve se to odigrava javno, bit će to njegov grijeh težak radi smutnje.
2) Stupnjevno: ako okolnosti po sebi i nemaju jednoga svoga različnog odnosa s moralnom normom, mogu one ipak povećati stupanj moralnost: tko odnese tuđih 100 dinara teško je ucvilio obitelj koja se jedva prehranjuje; a još ju je više ucvilio ako joj odnese 200 dinara, makar da je u konkretnom tomu slučaju i prva svota dostatna da krađa bude teški grijeh.
Prema rečenomu možemo dakle ustvrditi da okolnosti daju ljudskom činu moralnost na ove načine:

I. ako je objekt indiferentan — čin može prema okolnosti postati: a) dobar: šetnja radi zdravlja, b) zao: jesti meso petkom.

II. ako je objekt dobar — čin može radi okolnosti postati:
1. zao: a) posvema na pr. obavljati težački posao nedjeljom bez nužde; b) djelomično na pr. davati milostinju s nekim osjećajem samodopadnosti.
2. bolji: a) specifično na pr. obavljati čin milostinje izvršujući zavjet, b) stupnjevno na pr. obdržavati post samo o kruhu i vodi.

III. ako je objekt zao: čin može postati radi okolnosti: a) specifično gori, ako na pr. netko udari oca ili majku; povrh čina nepravednosti, tu je još povreda dužnog poštovanja.
b) stupnjevno gori, ako na pr. netko drugomu odnese nepovlasno njegovu stvar i još ga kraj toga izbije.
c) djelomično manje zao. To je slučaj kad je stupanj moralnosti ublažen radi okolnosti koje se mogu nazvati olahkotnima, ako na pr. netko dobaci drugome uvredu za vrijeme napetosti kod utakmice gdje su svi nervno razdraženi.

III. SVRHA ČINA KAO IZVOR MORALNOSTI.

Ma da je i ona po sebi tek jedna okolnost, od tolike je važnosti kod svakoga ljudskoga djela, da o njoj valja napose govoriti. Raspravljali smo o njoj u prvoj knjizi (»Konačna svrha čovjekova« str. 53.) gdje smo je najprije podijelili na a) svrhu čina ili unutrašnju i na b) svrhu činioca ili izvanjsku. Ovdje je govor samo o svrhi što je ima kod djela činilac ili subjekt koji radi, jer se njegova svrha ne mora uvijek pokrivati sa svrhom čina.
K onomu što smo tamo rekli valja još dodati ovo: tko ide za nekom svrhom mora da ide i za sredstvima što do nje vode. Sredstvo nije cilj voljnoga akta, to je svrha; ali i sredstvo je uključeno u ovom voljnom teženju jer se svrha bez njega ne dade postići. S pravom smo ga zato nazvali posrednom svrhom (finis intermedius): tko hoće konačnu, ne može ne htjeti one bez koje se do konačne ne dolazi. Volja se dakle mora na njemu zaustaviti barem djelomično ili prolazno, jer joj je to put do konačne svrhe.

Ako dakle i lučimo pojam svrhe od pojma sredstva, ne će biti posve bez razloga, ako priznamo da se sredstvo ukoliko je neophodno potrebno za postignuće konačne svrhe, može nazvati i posrednom svrhom, jer se volja mora njime baviti i na njemu zaustaviti koliko toliko. To ističemo zato jer ima mišljenja da jedna posredna svrha ne postoji; i tko svako prolazno zaustavljanje na jednom djelu ne gleda drukčije nego kao na sredstvo, doista ona za nj i ne postoji. No za razumijevanje ljudskoga djelovanja koje je u životu često mnogo komplikovano, nije suvišno razlikovati i posrednu od konačne svrhe čina.

SVRHA ČINIOCA DAJE NJEGOVOM DJELU MORALNU NOTU ALI NE UVIJEK NA ISTI NAČIN.

Kad se čovjek odluči na jedan čin, može se dogoditi da motiv njegove odluke nije u skladu s moralnom normom iako je djelo samo po sebi potpuno u skladu. U takovom će slučaju motiv zbog kojega čovjek poduzima djelo, dakle svrha

subjekta, biti u jednoj neskladnosti sa svrhom djela pa će svaki (subjekt za sebe, djelo za sebe) imati svoj posebni moralni značaj. A kako se djelo uvijek poduzima radi izvjesne svrhe, ona će, bila u skladu s moralnom normom ili ne bila, dati djelu još posebnu moralnu značajku koju sama imade.

1) Sa sv. Tomom ovako dokazujemo: Ako se ovdje i radi samo o izvanjskoj svrsi koja ne ulazi u bitnost čina, ona je s činom prvenstveno u odnosu, jer je njegov uzrok: ona je dovela do čina. Ona mu t. j. činu mora udariti svoj biljeg i taj se prvenstveni odnos nužno mora odraziti u čitavom djelu, jer se pod njegovim uplivom izvija. Učinak ne može biti neovisan od svog uzroka. Ako je uzrok dobar ili zao odrazit će se to na djelu koje je pod jednim od tih vidika nastalo. Dobrota će dakle djela biti ovisna i od svrhe radi koje djelo izvodimo: kako čovjek ništa ne poduzima bez svrhe, djelo će mu moralnu notu dobiti i od nje pokraj one što je ima već prema svome objektu (61).

Osim što se moralna dobrota jednoga našega čina može ustanoviti sa strane objekta i svrhe, može se ona ustanoviti s bitne i pripadne strane. Tako jedan ljudski čin može imati četverostruku dobrotu: a) fizičku: u koliko je čin (ens), b) specifičnu: sa strane objekta, c) pripadnu: što je daju okolnosti, d) svršnu: što dolazi izvana po namjeri činioca.
U vezi s tvrdnjom da prvu i bitnu moralnost činu daju objekt, ovdje je na mjestu pitanje: ne će li doći ili ne dolaze li subjektivni i objektivni karakter moralnosti u međusobnu opreku? Komu se volja u stvari obraća: formalnom objektu ili k svrsi? Kakovu ulogu vrši svrha kod moralnoga čina? Bitnost moralnosti jednoga čina da li je konačno po objektu ili po svrsi? Kad se naglašuje namjera (intentio) kao elemenat koji daje moralnost činu, ne pušta li se po strani prvotna vrijednost što je daje objekt?
Ako se jedna ili druga strana uzme u obzir isključivo ili ako se jedna zanemari na račun druge, lako može doći do poimanja čisto formalističkog morala gdje je sve namjera, ili do čisto materijalističkog shvaćanja gdje se namjera pušta s vida i provodi farizejsko moralno djelovanje. Potrebno je toga radi da se oba ova elementa usklade tako, da međusobno koordinirani sačinjavaju jedan jedinstven ljudski moralan čin. Nešto slično kako se odnosi materija prema formi kad govorimo o nekom djelu. Kako namjera može promijeniti moralni značaj čina što ga on ima po objektu, objasnit ćemo kasnije. (61a).

(61) Sv. Toma, S theol. I—II, q. 7, a. 4, ad 2; q. 18, a. 4.
(61a) »En réalité, morale formelle et morale matérielle, si l' on ose dire, sont toutes deux à rejeter. Il faut concilier l' un et l' autre élément da l' acte morale: s' il y a deux espèces morales, l'une constituée par l'object, l'autre par l'intention, elles doivent être ordonnées l'une à l'autre, comme la matière à la forme de façon à constituer l'unité d'une même action«. Rolland, Morale et métaphysique, Paris 1932, str. 61.

2) Krist Gospodin u evanđelju kod Mateja 6, 1 govori: »Pazite da pravdu svoju ne činite pred ljudima da vas oni vide: inače ne ćete imati plaće kod Oca svoga koji je na nebesima«. Dokaz: kako svrha, izvanjska namjera čovjekova, utječe na moralni karakter njegova djela.

Na pitanje kolikovrstan je utjecaj svrhe na moralni karakter našega djela valja reći: odredit ćemo ga prema tome kakav je objekt našega djela: dobar, zao ili indiferentan. U svakom će pojedinom slučaju biti taj moralni utjecaj svrhe različan, jer je različan snošaj prema objektu.

I) Ako je objekt indiferentan: čin dobiva oznaku od svrhe, postaje dobar ili zao prema svrsi: šetnja zdravlja radi, pjevanje Bogu na slavu jesu dobri čini; šetnja radi sastanka i dogovora u griješne svrhe, pjevanje nemoralnih pjesama jesu rđavi čini.

II) Ako je objekt dobar: čin može postati u moralnom smislu:

a) bolji, ako je svrha dobra: dati milostinju siromahu, da ga pomogneš, dobro je djelo; ali dati mu je s namjerom da izvršiš osim toga Bogu ugodno djelo ili da zadovoljiš za svoje grijehe, još je bolje: djelo dobiva moralnu notu s dvije strane;

b) lošiji, ako je svrha djelomično zla: ako daje milostinju da pomogne siromahu, ali mu kod toga godi da ga ljudi vide i pohvale, stvarno vrši objektivno dobro djelo ali mu vrijednost djelomično umanjuje što ga vodi i jedna isprazna, dakle moralno djelomično zla svrha. Ona ne ruši moralne vrijednosti djela u osnovi, kako su držali Salmaticenses, Suarez, Vasquez, Ivan od sv. Tome, Gonet nego je tek narušava jer objektivno moralno dobrom djelu pridolazi izvana jedan minus. I mišljenje sv. Tome valja uzeti u prilog ovome tumačenju (62). Ako je taj moralni minus velik, dakle makar i djelomično zla svrha, ipak teško zla, drže Lehmkuhl, Noldin, Schindler, da je utjecaj te i takove svrhe toliki te je u stanju potpuno izmijeniti moralni karakter djela tako da ono od dobroga postane zlim. Drugi se tome mišljenju, pozivom na osuđene teze Baja i Janzenija protive (Biluart. Prümmer), smatrajući čak vjerojatnijim da djelo i u tom slučaju zadržava svoju moralnu vrijednost. Na primjer: tko ima pravu želju zadovoljiti propisu prisustvovanja sv. misi nedeljom a kraj toga ima i želju da osjeti požudnu radost i nasladu gledajući željenu žensku u crkvi, nije, vele, dužan slušati druge mise i ako je jasno da je kod ove teško zgriješio. Ona grješna želja, misle, ne razara posvema objektivne note dobroga djela (63);

c) zao, ako je svrha posvema zla: tko dade milostinju siromahu jedino s namjerom da ga odvrati od vjere ili djevojci jedino iz namjere da je zavede, čini zlo djelo; ta namjera potpuno ruši objektivnu dobrotu djela, jer to djelo nije više svrha čina nego sredstvo do svrhe. A nemoralna svrha je uistinu adekvatan,

(62) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 18, a. 4, ad 3; 2 p. dist. 38 q 1, a. 4, ad 4.
(63) Prümer, Manuale theol. mor., 1, str. 62.

isključivi i potpuni uzrok čina: što naime subjekt hoće, što želi, to je izraženo u svrsi; objektivno dobra strana djela ne privlači njegove pažnje, ona mu je sporedna. Čin će dakle u takovom slučaju biti adekvatno t. j. potpuno nemoralan poradi zle svrhe.

S ovim je riječ sv. Pavla (1 Kor 5, 6) posvema u skladu: »Ne znate li, da malo kvasca sve tijesto ukiseli?« Hoće reći: griješnici među vama mogu vas sve zaraziti i zavesti; isto tako je u intencionalnom pogledu: zla namjera čitavo djelo pokvari.

III) Ako je objekt zao, čin može postati u moralnom pogledu:

a) gori, ako je svrha zla: krađa iz motiva da se netko domogne novaca za ubijstvo čovjeka, postaje samo gorim činom jer predstavlja dvostruko moralno zlo: neovlašteno oduzimanje imovine i života. Toliko će puta djelo biti gorim, koliko ima raznih rđavih motiva za nj;

b) loš u manjem opsegu ali dobar nikada, ako je svrha dobra. Čin i u tom slučaju ostaje zao, jer volja ide za njegovom objektivnom zloćom: razum vidi objektivnu zloću i spoznaje a volja je ipak hoće; stvarno ona dakle hoće zlo. Tu objektivnu činjenicu ne može ukloniti niti izmijeniti izvanja svrha činioca; i pokraj nje postoji objektivna moralnost djela (ex objecto) koja je prva i glavna jer je supstancijalna, kako smo izložili na str. 149. Tko krade da može nadariti siromaha, stvarno griješi i ako je taj grijeh donekle umanjen, jer želju za njim umanjuje ljubav prema plemenitoj svrsi;

c) zao, isto tako ako je svrha indiferentna. Čin zadržaje svoju objektivnu moralnu notu; nije potrebna namjera kao kod dobroga čina koji svoju objektivnu dobrotu zadržaje samo onda, ako je subjekt barem uključivo namjerava. Ako o njoj nikako ne misli ili je nikako ne spoznaje, ne ulazi ona u račun.

Svrha dakle ne posvećuje sredstva. Nikada katolički bogoslovi nisu toga naučavali niti mogu naučavati. Što su protivnici katolicizma prišili Isusovcima da zastupaju tezu »finis sanctificat media«, to je historički netočno, osim što je i objektivno neispravno. Izvodi katoličke moralke su i ovdje suglasni s učenjem Crkve. Sv. Pavao piše: »I zašto da ne činimo zla da dođe dobro, kao što nas neki kleveću, da mi to činimo?« Već onda su dakle protivnici klevetali kršćansko učenje jednako kako ga i danas kleveću ne samo protivnici kršćanstva, nego i neki protivnici katolicizma, makar da su zastupnici kršćanstva (64).

(64) Mausbach, Die kath. Moral und ihre Gegner[5], (»Der Zweck heiligt die Mittel«) str. 93; A. Bruckner, Die 10 Gebote im Lichte der Moraltheologie des hl. Alphons von Liguori, 1930[2], Kap. II, str. 29 i sl. vodi kao protestant brigu, što će principi katoličkog morala kako ga zastupa i izlaže sv. Alfons Liguori imati na ćudoredno shvaćanje katoličkih naroda »einen entnervenden und zerstörenden Einfluss« (str. 44); A. Živković: Jezuitsko učenje i jezuitska načela u moralnom bogoslovlju, BS XVII (1929) str. 303.

§ 2. MORALNA UBROJIVOST

1. — Među svojstva ljudskoga moralnog čina računa se i njegova ubrojivost (imputabilitas): svojstvo, prema kojemu pridajemo izvjesni čin subjektu kao začetniku i njegovomu gospodaru. Ovu oznaku vežemo uz čin koji ima svoga začetnika; otud u čovjeku začetniku i vlasniku čina svojstvo odgovornosti za nj. Čovjek postaje vrijedan hvale ili prijekora prema tome da li mu je čin dobar ili zao. Kad dakle govorimo o ubrojivosti ljudskih čina mislimo redovno na svojstvo u onom licu kojemu te čine našim jednim sudom pridajemo kao auktoru, pa ga po tom smatramo odgovornim za njih. Formalno se dakle ne poklapa ubrojivost s odgovornošću i ako su materijalno jedno te isto. Da je naš postupak u tom poslu opravdan slijedi iz ranije utvrđene činjenice po kojoj je svaki pravi ljudski čin voljan i slobodan. Osnovica ubrojivosti ili odgovornosti jest dakle slobodna volja čovjekova: tamo gdje je ona u nesmetanom svom djelovanju, ponijet će subjekt potpunu odgovornost; u slučaju zapreka bit će možda stupanj ubrojivosti manji a odgovornost prema tomu djelomična.

Mi ovdje govorimo o:

1) moralnoj ubrojivosti kako je ima svaki čin pred Bogom i ljudskom savješću (imputabilitas moralis),

2) zakonska ili kaznena ubrojivost se zove ona što je činu pripisuje i priznaje društvo i zakon (imputabilitas forensis, poenalis),

3) natprirodna ubrojivost se računa našim djelima zaslužnima za vječni život (imputabilitas supernaturalis). O njoj ćemo raspravljati u posebnom poglavlju.

2. — Moralna će ubrojivost nekoga čina biti potpuna:

a) ako je subjekt potpuno spoznao čin;

b) ako je na nj potpuno pristao;

c) ako je barem djelomično (nejasno ili nepotpuno) spoznao moralnu notu i na nju pristao.

Gdje je spoznaja manjkava, gdje je iskrsla neka zapreka što priječi zdravo razumno djelovanje, mora i ubrojivost biti manja: subjekt postaje začetnikom i vlasnikom čina za toliko, koliko ga vidi i spoznaje. Toliko ga onda i voljom zahvaća: volja pristaje na ono što joj razum predlaže; ako je to manjkavo, manjkav je i pristanak njezin te je nepotpun i djelomičan. Gdje um dakle nesmetano zapaža i sudi, tamo može voljni pristanak biti nesmetan i potpun; ako smetnja dolazi s druge koje strane na pr. zbog straha, subjekt vidi čin i shvaća ga pa ipak na nj pristaje i ako sa strahom. Čin mu

je, istina, u manjem stupnju voljan, jer se na nj odlučio krzmajući ali je pristanak konačno dat u potpunom stanju svijesnoga rasuđivanja, zato je čovjek za takav čin potpuno odgovoran.

Što se tiče spoznaje o moralnosti djela dostatna je i jedna nejasna spoznaja i jedan nepotpun pristanak, bilo da se radi o moralnosti djela uopće, bilo o moralnosti u pojedinoj vrsti djelovanja. Uz nejasnu spoznaju da li je krađa dragocjenosti iz crkve svetogrđe, bit će ono svetogrđan čin, isto kao što će onaj tko u sumnji da li je danas petak, jede meso, prekršiti zakon nemrsa i zgriješiti; jednako će teško zgriješiti onaj tko izgovara ružne riječi ne znajući pravo: jesu li teški ili laki grijeh.

Razlog leži u ovom: tko u sumnji o moralnosti djela bilo u kojem od ova tri navedena smjera ili u nejasnom spoznanju ipak privoljuje u čin, on se svojom voljom opredijelio za obje mogućnosti; njemu je čin voljan u svakoj eventualnosti: on ga usvaja bio dobar ili zao, bio težak ili lak grijeh, predstavljao on ovu ili onu vrst zloće. Za moralnu ubrojivost čina nije dakle potrebna potpuna privola nego dostaje nejasna i nepotpuna. Tako nejasno i nepotpuno naziranje moralnog karaktera nekog čina postaje našom privolom našom svojinom; čin ma kakav bio postaje našim; mi odajemo volju spremnu kako na dobro tako i na zlo djelo.

3. — **Ubrajanje čina subjektu.** Na pitanje: što se sve može i mora čovjeku ubrojiti kao njegovo, točnije: koji se i kakovi se sve čini bez obzira kako nastaju, mogu ili moraju ubrojiti jednom subjektu, odgovaramo: a) vlastiti čin ili propust čina; b) učinak iz vlastitog čina ili vlastitog propusta; c) tuđe djelo ili tuđi propust.

I) Vlastito se djelovanje bilo pozitivno bilo negativno ubraja subjektu uvijek kad mu je čin bilo posve bilo djelomično voljan. A da takav bude mora ga: a) razum osvijetliti i spoznati; b) volja prihvatiti dakle namjerno poći za njim.

Kakova je namjera potrebna? Rekli smo da je dostatna uključena (virtualis), jer je ona još uvijek u neku ruku izrična i stvarno traje i ako samo u jednom slabijem stupnju. Ta je uključena namjera (pažnja) od velike važnosti u našem životu; vezana je s našom prirodom koja uistinu hoće i nastoji da doista i postigne svrhu kad je jedamput za njom pošla. Pa kako prema fizičkim i psihičkim zakonima po kojima živimo i djelujemo nije moguće uvijek živo i akutno paziti na čin, te zorno i svijesno pred očima držati njegovu svrhu, mi bez jednoga izvjesnoga popuštanja u prvotnoj (aktualnoj) pažnji uslijed mnogih životnih trzavica bez ponovnoga podizanja i pridizanja, ne možemo u životu proslijediti u radu za svojim ciljem; zato je dostatna i t. zv. uključena pažnja.

II) Učinak ili posljedica vlastitih djela (voljno-uzročni čin) ubraja nam se:

a) Naprijed smo rekli da se subjektu dobre posljedice mogu ubrojiti samo onda ako za njih znade i ako ih namjerava dok stavlja uzrok t. j. dok izvodi čin iz kojega one slijede. Ne zna li subjekt za dobre posljedice svoga čina, ne može ih ni htjeti, dosljedno mu se one ne mogu ni ubrojiti. Čin dakle iz koga slijedi dobra posljedica i ako u sebi dobar, ne će se moralno ubrojiti subjektu koji ne zna što iz njega slijedi. Tko dade na pr. svoja kola drugome na uporabu makar ih dao bez ikakove otštete, nije dionik dobrih djela što ih je taj čovjek s kolima učinio prevažajući bolesnike i dovažajući im potrebne stvari. Onome koji je omogućio izvršenje tih dobrih djela, dakle izveo čin bez koga ona dobra djela u konkretnom slučaju ne bi uslijedila, ne ubrajaju se ona u zaslugu jer ih nije namjeravao.

b) Drukčije je sa zlim posljedicama: pošto nam se zlo uračunava i bez namjere ako je objekt čina zao — preljub je grijeh makar onaj koji ga čini znajući da je zlo i ne htio zgriješiti — uračunat će nam se i uzročni čin sa zlim posljedicama s istoga razloga.

Ipak nam se svaka posljedica našega uzročnog čina ne može uračunavati samo i jedino zato jer je posljedica. Treba nam ovdje više svratiti pažnju na voljni udio u uzročnom našem činu, jer je on ovdje odlučan.

Može se naime dogoditi da čin ima pokraj zlih i dobrih posljedica; zatim da zla posljedica uslijedi mimo namjere i želje subjekta; konačno da subjekt ima dostatnog razloga da je pripusti. U takovom slučaju subjekt ne želi posljedice pa dosljedno ni njezine zloće; ona mu se ne može ni ubrojiti ako je razlog koji ga nagoni na čin jači i vrijedniji od same te zle posljedice. Potrebno je dakle uzeti u obzir i dobro ispitati:

a) posljedicu čina: slijedi li ona iz čina isključivo i nužno kao zla? Ne može li biti iz toga čina i kakav dobar učinak?

b) subjekt koji radi: je li mogao propustiti čin? Nije li ga možda morao propustiti? Je li ga pripustio iz želje za njim ili iz želje za kakovim drugim učinkom?

Ako sve ovo uzmemo u obzir možemo reći:

I) Ako zla posljedica slijedi iz čina nužno i isključivo mora se ubrojiti onomu koji izvodi čin: ako liječnik izvede pobačaj kod neudate žene da je spasi od sramote, njemu se i njoj ubraja u grijeh nemoralan čin.

II) Ako zla posljedica slijedi iz čina koji je netko mogao i čak morao izostaviti a nije htio, ubraja mu se ona prema stupnju nemarnosti odnosno propusta dužnosti o koju se ogriješio: tko je lako mogao naći zamjenu za svoj posao u kući da pođe na misu nedjeljom a nije htio, kriv je za propust mise. Tko je imao prilike pa nije htio prije pričesti ispovijediti grijeha što ih je nakon ispovijedi počinio a ipak je primio sv. pričest, kriv je za svetogrđe koje je mogao i morao izbjeći.

III) Ako zla posljedica slijedi iz čina koji je inače dobar u sebi i dobar po nekom svom namjeravanom učinku, zla se posljedica ne ubraja subjektu jer je on pripušta u pretpostavci da ima za to opravdan razlog: ako liječnik liječi trudnu ženu od bolesti raka i u tu joj svrhu dade potreban lijek ili provede potrebnu operaciju, nije kriv za pobačaj koji otuda uslijedi mimo njegove i njezine nakane.

III) Tuđe nam se djelo i propust ubraja:

a) ako kod njega sudjelujemo bilo pozitivno bilo negativno na pr. stražiti dok drugi krade, ne odati ga sucu istražitelju;

b) ako ga uzrokujemo nekim svojim činom kao kad izvedemo sablazan;

c) ako propustimo izvršiti svoju dužnost tako da drugi radi toga padne u grijeh ili nesreću; na pr. grijesi djece se ubrajaju roditeljima radi propuštenoga nadzora.

I ovdje vrijedi pravilo: dobar se učinak ubraja samo onda ako ga subjekt namjerava makar i nejasno; zao se učinak ubraja i bez posebne namjere s razloga naprijed navedenih.

4. — Utemeljena je dakle tvrdnja: **iz opravdanoga je razloga slobodno izvesti čin koji pokraj dobroga ima i zao učinak.**

Slobodno je: znači da se zao ili loš učinak ne će subjektu ubrojiti u grijeh; izvesti čin koji pokraj dobroga ima i zao učinak: označuje uzročni čin iz kojega slijedi dvostruka posljedica, bilo dva učinka neposredno (effectus), bilo da je jedan djelovanje (actio) (64a);

zao učinak: subjekt ne namjerava nego ga tek pripušta; namjera se veže uz dobar učinak;

opravdani razlog: valja ga ustanoviti ispoređujući dobro što se namjerava i postizava, sa zlom što se pripušta.

Subjekt, dakako, valja da ide i teži za dobrim učinkom, to mu ima biti namjera i to neposredna; ako bi za njim išao posredno preko jednoga drugoga učinka i taj bi morao biti dobar, sve poradi principa: non sunt facienda mala ut eveniant bona. Sam čin kao sredstvo ima biti dobar ili barem moralno neodređen a nikako zao (65), jer se za volju dobroga i korisnoga učinka ne smije činiti zlo. Finis non sanctificat media.

Neki misle, da ne smeta ako je taj uzročni čin s jedne strane i zabranjen, dakle djelomično zao; glavno je, vele, da nije zabranjen baš zato i u vidu da se spriječi

(64a) Noldin, n. dj. I. str. 88; Vermeersch, n. dj. I. str. 118.

(65) Vermeersch smatra Noldinovu formulaciju ovoga pravila »minus felicem« među inim i s razloga »quia requirit finem stricte honestum, quod nimium est«, n. dj. I., str. 119.

rđav učinak što će uslijediti. Uzročni čin jer je s jedne strane zabranjen, ne će dobiti svoga opravdanja odande otkuda ga ima dobar učinak baš zbog razloga navedenoga u citiranom načelu: svrha ne posvećuje sredstva. Ali se subjektu rđav učinak ipak ne će u zlo ubrojiti jer mu je obzirom na dobar učinak za kojim opravdano ide, slobodno čin izvesti, jer nije u sebi zao nego indiferentan. Na pr. tko zna da mu škodi put po moru pa ipak ide na put, jer se nada da će to za uspjeh njegova posla biti korisno, propust mise i posta što radi narušena zdravlja eventualno slijedi, ne će mu se ubrojiti u grijeh.
Ne brani se dakle ovdje načelo »finis sanctificat media« jer se sredstvo do cilja ne proglašuje dobrim kao sredstvo ili radi toga što je sredstvo; tek se učinak (propust mise i posta) koji iz djela (put po moru) slijedi, ne će ubrojiti subjektu ako ima opravdan razlog da čin izvede.

Ni onda kad je zao učinak već uslijedio mimo namjere subjekta, ne smije ga on usvojiti: ako susjed padne u jamu koju si ti s pravom iskopao na međi svoga i njegovoga posjeda, ne smiješ se radovati njegovoj nesreći kako nisi smio ni željeti da mu se to dogodi.

Istaknuto je pravilo u moralu veoma važno. Učinak je slobodno smatrati nekim nastavkom voljnoga djelovanja kojega nikada ne može biti u pravom smislu bez namjere. Pošto se pak namjera u našem slučaju odnosi na dobar učinak a zao je izvan njezinoga dohvata ne samo negativno nego i pozitivno, ne može se zao učinak ubrojiti subjektu; dosljedno: slobodno je izvesti uzrok t. j. čin iz kojega zao učinak slijedi.
Negativno (pasivno) je učinak pripušten onda kad slijedi iza nekoga našega propusta; pozitivno (aktivno) kad slijedi iza nekoga našega čina kod kojega i volja djelotvorno sudjeluje.

Napose valja istaći dva načina kako uz njih kao uvjete važi gornje pravilo. Uvjet da neposredni učinak mora biti dobar, znači ovo:

a) u j e d n o m s l u č a j u slijede iz čina neposredno dva učinka, jedan dobar a drugi zao. Kod teške operacije jednako neposredno iz čina slijede zdravlje i teške boli; slobodno je uzeti za zdravlje lijek ili se podvrći operaciji radi koje će kod trudne žene jednako neposredno slijediti teške boli, gubitak krvi, pobačaj i ozdravljenje;

b) u d r u g o m s l u č a j u neposredno slijedi jedan i to dobar (barem moralno neodređen) učinak, a iz njega slijedi zao učinak. Ako se subjekt odluči na čin, mora se vezati samo uz prvi, a drugi smije pripustiti, ako ima za to opravdanih razloga. Tko na pr. svojim kiparskim ili slikarskim radom zaslužuje svoj svagdanji kruh, ne mora toga posla napustiti i ako se netko nad njegovim kipovima i slikama smućuje, dok on sam nema rđave namjere u svom poslu; operacija raka in utero pleno mulieris slobodna je po sudu većine

katoličkih bogoslova i kirurga i ne mora se označiti kao izravni nego kao neizravni slučaj pobačaja (66).
Da primjenu ovog pravila ispravno provedemo valja uvažiti i razmotriti:

a) v e l i č i n u z l a što slijedi: tim se veći traži razlog za izvedenje čina što je učinak veće zlo; da netko smije pucati iz puške na čovjeka mora se raditi o spasu života ili o dobru vrijednom skoro kao život; da se spomenuta operacija uteri pleni smije izvesti, mora ženi prijetiti smrtna opasnost;

b) u z r o č n u v e z u i z m e đ u u z r o k a i u č i n k a. Ako je ona bliža, traži se veći razlog nego ako je dalja: da smiješ subotom popodne poći na naporni put radi kojega slijedeće nedjelje ne ćeš moći sv. misi, traži se veći razlog nego da to izvedeš četvrtkom;

c) m o g u ć n o s t d a d o n j e g a d o đ e. Tim je veći razlog potreban za čin što je manja mogućnost da dođe do rđavog učinka ako čin izostavimo; gdje dakle prema okolnostima jedan zao učinak ovisi isključivo o našem činu, tamo mora biti veći i jači razlog za izvedbu čina; na pr. gdje nema drugog gostioničara koji bi gostima mogao dati petkom meso ako im ga ne dam ja, moram ja imati stvarno opravdan razlog ako gostu dadem meso za jelo;

d) v j e r o j a t n o s t d a ć e d o ć i d o r đ a v o g u č i n k a. Ako je sigurno da će učinak uslijediti, treba za izvedbu čina jači razlog nego ako je to samo vjerojatno; na pr. ako ne pođeš na ples, vjerojatno ćeš doma sagriješiti; ali ako pođeš, sagriješit ćeš sigurno; da dakle pođeš, mora razlog biti kud i kamo jači od onoga koji govori da ostaneš doma.

5. — Ubrajanje učinka obzirom na vrijeme. Na pitanje kad nam se neki učinak počinje računati kao naš vlastiti, valja reći:

a) S u b j e k t u k o j i j e i z v e o u z r o k, u b r a j a s e u č i n a k o n a j č a s k a d j e u z r o k i z v e o a n e i s t o m o n d a k a d j e u č i n a k u s l i j e d i o. Tko pruži drugomu otrovni napitak, počinio je grijeh u onaj čas, a ne u času smrti onoga koji je napitak ispio. Može se dogoditi da učinak stvarno i ne uslijedi, pa se i u tom slučaju grijeh subjektu ubraja jer je počinjen onda kad je unutarnji čin izveden. Jednako: tko odluči ubiti neprijatelja, počinio je u sebi grijeh ubijstva onaj čas kad je to čvrsto odlučio; ako i ne izvede svoje odluke, onaj mu grijeh nije tim skinut; stvarno ubijstvo bi bilo samo posljedica gotovog unutrašnjeg čina. Isto tako tko bez razloga odluči ne poći k misi u nedjelju, počinio je u duši grijeh; ako kasnije i pođe, nije doduše izveo učinka svoje griješne odluke ali je grijeh počinio i mora ga ispovijediti.

(66) O toj se stvari razvila disputa između Vermeerscha i Gemellija u časopisu NRth 1933, br. 6, 7, 8 i sl.; zahvatili su zatim Coppens u Eph (1934) i Mancini u RMD (1935); vidi BS, XXII (1935), str. 177.

b) A k o s u b j e k t o p o z o v e č i n i l i g a p o ž a l i p r i j e n e g o š t o j e u č i n a k u s l i j e d i o a l i g a v i š e n i j e u s t a n j u s p r i j e č i t i, o n ć e d o d u š e s n o s i t i p o s l j e d i c e s v o g a č i n a a l i n e ć e i m a t i g r i j e h a n a d u š i.

Tko odluči da će noćas izvesti krađu ali se predomisli pa ostane kod kuće, te sutradan opet odluči da izvede ono od čega je sinoć odustao — ima dva grijeha. Prva je odluka grješna i ako nije dovela do učinka; a druga je pogotovo grješna, jer je ovdje s unutrašnjim grijehom spojen i njegov vanjski učinak.

Tko primjerice pije predviđajući da će u tom stanju ubiti svoga neprijatelja što doista i učini, ali se još prije smrti ovoga rastrijezni i požali sve što je učinio: kriv je za smrt ubijenoga čovjeka ukoliko je ona posljedica toga što se namjerice opio. Smrt bi mu tog čovjeka bila izravno na duši da nije čina požalio. Ovako je samo neizravno t. j. kao predviđani učinak onoga čina (pijanstvo) iz kojega je događaj uslijedio.

c) Tko griješi iz navike tomu se pojedini čini ubrajaju: a) ako je za svaki pojedini č i n svijestan što je i kakav je; b) ako mu je n a v i k a svijesna i dragovoljna t. j. kad zna da čini zlo iz navike a ne mari da je se riješi. O tom će međutim biti još kasnije govora.

6. — Iz svega do sada rečenoga možemo na koncu pregledno postaviti ovo pravilo:

I) Djelo će se ubrojiti kao moralno dobro:

a) ako je o b j e k t d o b a r. To znači: ako je u skladu s razumom kao bližom moralnom normom; ljudska priroda kao objektivna osnovica njezina nikada ne ide za onim što joj ne godi i što joj ne pristaje;

b) ako ga subjekt s p o z n a j e kao objektivno dobro. Ta je spoznaja potrebna zato što dobrota (moralnost) objekta ne može drukčije prijeći na subjekt; spoznajom se između njih uspostavlja veza u intencionalnom redu. Dostatna je, kako smo prije rekli i jedna nejasna ili nepotpuna spoznaja;

c) ako subjekt i z r a v n o n a m j e r a v a, ide za tom dobrotom ili je ima u vidu, nije potrebna ni aktualna ni virtualna izrična namjera (explicite), dosta je i uključna (exercite), onakova kakovu ima čovjek koji zna da čini dobro djelo.

Naglasili smo da tu dobrotu objekta valja htjeti. Tko za nju doduše znade ali je ne namjerava, znači da za nju ne mari niti mu je do nje stalo. Dosljedno: ne može mu se ni nametati ono čega on ne će. Tko daje milostinju samo da se otrese dosadnoga napastovanja a ne da pomogne siromahu, učinio je istina objektivno dobro djelo ali mu se dobrota njegova ne može ubrojiti, jer je subjekt niti želi niti traži nego upravo odbija (67).

II) Djelo će se ubrojiti kao moralno zlo:

a) kad je objekt čina zao ili u sebi ili ga bar subjekt tako shvaća;
b) kad subjekt makar i nejasno nazire moralnu zloću djela.
U slučaju potpunog nepoznavanja moralnosti čina, djelo će biti samo materijalno a ne formalno zlo.

Namjera u zlu ne samo da nije potrebna nego je posvema zabranjena: volja mora zlo izbjegavati što više može, dosljedno i zloću objekta kod svojih čina. Čim se ona zaustavi na zlom objektu, ona navlači zloću objekta na se i bez naročito upravljene težnje za njim kao zlom. Ona hoće objekt, na njemu se zaustavlja, hoće ga dakle onakovoga kakav jest: hoće dakle zlo. Pošto volja i ne može za objektom težiti drukčije osim pd vidom dobra, kad čin već ne bi imao svoje bitne i prvenstvene moralne oznake po objektu, zlih čina ne bi uopće ni bilo, jer zlo kao zlo nije objekt volje.

POGLAVLJE III. MORALNO DOBRO DJELOVANJE

§ 1. KAD JE DJELO MORALNO DOBRO

Djelomično smo već na ovo pitanje odgovorili kad smo raspravljali o izvorima moralnosti. Tamo smo utvrdili da ljudski čin svoju prvotnu moralnu notu dobiva od objekta, a drugotnu od okolnosti. Ti su naši izvodi ondje bili općeniti: vrijedili su kako za dobro tako i za zlo djelo. Postavili smo zatim pitanje o utjecaju svrhe na ljudski čin. I na ovo smo pitanje općenito odgovorili tamo gdje po prirodi spada (147. str.). Ali pošto je subjektivna svrha ili namjera u moralu na prvom mjestu po važnosti te pošto se bogoslovi u rješenju posvema ne slažu, izdvajamo i ovdje napose obrađujemo pitanje: š t o s e t r a ž i d a n a m d j e l o b u d e m o r a l n o d o b r o?

Pretpostavljamo kao dokazano da se ljudsko djelovanje mora ravnati prema bližoj moralnoj normi, te da će ne samo subjektivno nego i objektivno biti moralno dobro kad je i s konačnom moralnom normom u skladu Ali što je sve potrebno učiniti sa strane subjekta da mu čin bude u skladu s konačnom normom? Nema sumnje. da će potpuni sklad biti onda kad je djelo po prirodi d o b r o ili barem indiferentno; kad su o k o l n o s t i povoljne a s v r h a subjekta čista i izrično usmjerena na to da se čovjek svojim djelom primakne svojoj konačnoj svrsi. Ali zar čovjek uvijek tako postupa? Ili zar mu je uvijek moguće tako po-

(67) T a n q u e r e y-C i m i t i e r, Synnopsis theol. mor. et pastor., II., 10 n. 191; A L o j a n o-A G r i z z a n a, Inst. theol. mor. I., str. 117.

stupati? Još je i onda stvar bez poteškoća kad je dobra namjera kod djela bar uključna, t. j. kad je s jednom dobrom namjerom započeto makar ona za trajanja djela i ne bila budna i živa. No što će biti s onim djelima kod kojih subjekt nema ni takove namjere, pa se čini da se njegovo djelo ne pokriva s riječju sv. Pavla (1 Kor 10, 31): »Ili jeli ili pili ili štogod drugo radili, sve činite na slavu Božju«? Pitanje je dakle: kakova je namjera potrebna da nam djelovanje bude moralno dobro?

1. — Baš obzirom na citirani tekst sv. Pavla drži j e d n o m i š l j e n j e da nam svaki naš čin koji se već po sebi ne tiče izravno Boga ili spasa duše, valja: ili živo i svijesno (actualiter) ili barem virtualno izrično (virtualiter explicite) namijeniti na slavu Božju t. j. dovesti izravno u sklad s konačnom svrhom, Bogom samim.

Ovako nisu naučavali samo Baius i Jansenius, nego i neki augustinovci (Berti, Noris) držeći da ni objektivno dobar čin ne će uistinu biti moralno dobar, ako ga ne izvedemo s naročitim motivom: i z l j u b a v i p r e m a B o g u ili iz svrhunaravnog motiva vjere u Boga. Amo se prikloniše i neki bogoslovi iz luvenske škole, pa čini se i sâm sv. Alfonz de Liguori, barem prema tekstu koji glasi: »Homo tenetur omnes actus suos ad Deum referre, quando agit cum deliberatione et proter aliquem finem. Si ergo ad Deum refert saltem per intentionem virtualem actus erit bonus, si non refert, erit malus«. Zato veli: »Oportet saepius in die, saltem mane, generaliter oferre Deo omnes actus suos« (68). Ovaj tekst međutim kuša P. Aertnys izjasniti onamo da se, istina, radi o potrebi jedne virtualne namjere, ali uključene a ne izričite (69). Bajusovu i Jansenijevu nauku je crkva osudila (70): Niti su sva djela nevjernika listom grijesi, niti su »kreposti filozofa« sušte mane, jer ljudska priroda, ma i bila istočnim grijehom zaražena, nije toliko propala niti je toliko pokvarena, da bi svaki njezin čin bio zao i pokvaren. Bertijevo i drugova mišljenje (71) nije teološki opravdano: ako i stoji da je spomenuta riječ sv. Pavla zapovijed a ne samo savjet, još ne slijedi da smisao tih riječi mora biti drugi, nego da se za dobro djelo traži takova namjera koja ga dovodi u vezu s Bogom kao konačnom svrhom svega našega djelovanja. Da li je pak zato potrebna aktuelna namjera ili virtualna ili je dostatna objektivna namjera djela, jedan prirodni njegov odnos prema konačnoj svrsi u objektivnom moralnom redu, ne slijedi iz Pavlovih riječi otvoreno. Iz utvrđene teološke nauke utvrdit ćemo njihov pravi smisao.

2. — Drugo je mišljenje t o m i s t i č k e š k o l e: za moralno dobro djelo a osobito po sebi neodređeno, potrebna je čovječjem djelovanju p o z i t i v n a n a m j e r a za dobrom ili poštenom svrhom. To znači: nije dosta da nam volju na rad privuče i da nas potakne na

(68) S v. A l f o n z de L., Theol. mor. 1. V. trac. praeam. n. 44. .
(69) A e r t n y s-D a m e n, Theol. mor. lib 1, n. 35; N o l d i n, n. dj. I., str. 13.
(70) DB n. 1025.
(71) N o l d i n, n. dj. I., str. 95.

djelo samo neka ugodnost, korist, zamamna privlačivost spojena s uživanjem: motiv naše odluke na dobro djelo ima biti pozitivno dobar. To može biti ili izričito (explicite) ili uključivo (implicite): da radimo kao razumno i slobodno biće promišljeno i zrelo: zaradi volje Božje, iz želje za krepcsnim činom, radi naloga sv. Crkve i sl. Uvijek dakle kod svijesnih naših čina valja makar i uključivo (virtualiter implicite) imati namjeru da izvršimo čin dobar, pošten, Bogu mio s kojega god razloga. To se postizava kad ne samo shvatimo djelo kao sukladno s razumom, nego kad ga i namjeravamo kao sukladno s ciljem po Bogu određenim, dakle dostojno čovjeka kao razumnog bića. Tako ćemo stvarno polaziti s jednoga višega i odličnijega gledišta, djelovati iz motiva kreposti i pozitivne dobrote.

Tako na pr.: jelo i pilo uzimamo da život uzdržimo, jer je tako ustanovio Gospod Bog, Stvoritelj života; milostinju dajemo da tuđoj bijedi doskočimo i bližnjemu pomognemo. Motiv je pozitivan: sveta volja Božja, krepost milosrdnosti i sl.

Argumentacija se sv. Tome odvija ovako (72):

Čovjek se u svom radu mora razlikovati od životinje što se očituje na taj način da svijesno (pozitivno) ide za svrhom i to za takovom koja je u skladu s njegovom prirodom a na način kako to njoj dolikuje. Kad ne bi svojih čina upravljao k jednoj moralnoj svrsi pozitivno nego se zadovoljio tim da traži samo ono što mu prirodi godi, što mu nosi korist ili nasladu, njegovo bi djelovanje bilo potpuno na razini životinjskog djelovanja. A to, dakako, nije čovjeka dostojno.

Ovomu se mišljenju priključuju od starijih bogoslova Cajetan, Billuart, Sylvius, a od mlađih Marc, Aertnys, Tanquerey, Prümer, Merkelbach i dr.

3. — T r e ć e m i š l j e n j e zastupaju bogoslovi Génicot, Ballerini, Palmieri, Noldin, Pesch, Vermeersch i dr. Ono kaže: Za moralno se dobro djelo ne traži druga namjera, nego ona što je ima čovjek kad u svom djelovanju postupa po uputi zdravoga razuma. Zdrav je razum glasnik moralnoga reda u svijetu. Tko dakle promišljeno radi u tom smjeru ravnajući se prema razumu, dobro radi. Djelo je onda u o b j e k t i v n o m odnosu s Bogom, jer se ne protivi zdravoj ljudskoj prirodi koja ga izvodi. A čim se ono

(72) S v. T o m a. S. contr. gent. 1, III. c. 26: »Res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem et non e converso ...« Neprirodno bi dakle a po tom i nedozvoljeno i nemoralno bilo djelo, izvedeno bez motiva kakav pristaje intelektualnom biću.

objektivno k Bogu odnosi po svojoj prirodi, ono je već uključivo (implicite) namijenjeno Njemu ili našoj konačnoj svrsi. Tko dakle znatice i hotice izvršuje takovo djelo, vrši i bez ikakove posebne namjere moralno dobro, Bogu ugodno djelo.

Pristaše ovoga mišljenja ovako ga obrazlažu:

a) svako je ljudsko djelo moralno dobro ako odgovara zahtjevima izvora moralnosti (objekt, okolnosti, svrha). Djelo pak izvedeno prema sudu i uputi razuma, odgovara zahtjevima što ih za »dobro djelo« stavljaju izvori; dakle takovo će po uputi i sudu zdravog razuma izvedeno djelo uvijek biti i moralno dobro.

b) nije vele, potrebno da nas uvijek u radu pozitivno vodi neki kreposni motiv čestitosti ili svetosti; ima naime u našemu životu po sebi indiferentnih čina koji će svoju moralnu notu dobiti tek onda kad ih radi koristi ili ugodnosti izvedemo; piti vino po sebi je indiferentna stvar; ali nije više indiferentno, nego je čin kreposti kad čovjek u prilici da popusti prirodnoj sklonosti i zgriješi, ostane trijezan i uzdržljiv kako mu razum govori. Tu je moralno dobar čin isto što i krepostan čin (73).

4. — Koje mišljenje treba prihvatiti? Ovako mislim, možemo odgovoriti:

a) Prvo je mišljenje pretjerano strogo, zato je od Crkve osuđeno. Među inim zabludama Mihajla Baya zabacio je papa Pijo V. i ove (74):

Sva su djela nevjernika grijesi a filozofske kreposti su mane (1025); Bez Božje nam pomoći slobodna volja ne služi na drugo osim na grijeh (1027); Sve što čini grješnik ili sluga grijeha jest grijeh (1035); Tkogod priznaje da ima neko dobro od prirode nastalo čistim prirodnim silama, slaže se s Pelagijem (1037).

Otuda izvodimo: između grješnoga i za nebo zaslužnoga djela ima neka sredina: postoji još moralno dobro djelo. Ako ga čovjek i ne izvodi izrično iz ljubavi prema Bogu ili ga Bogu izrično ne prikazuje, ne slijedi da mu je ono što čini, grješno i za osudu. Moralno dakle dobro djelo ne uključuje u sebi nužno motiv natprirodne ljubavi. Kud bi došli kad bi tako bilo? Život bi vjernika postao jedno mučilište.

b) Drugo je mišljenje teoretski ispravno i bez sumnje najviše u skladu s propisima kako sv. Pisma tako sv. Crkve. Kad nam Gospodin (Mt 12, 36) veli da ćemo na sudnjem danu morati dati račun o svakoj ispraznoj riječi (»verbum otiosum«), to znači

(73) Za ovo se svoje mišljenje pozivaju također na sv. Tomu, S. theol. I—II, q. 141, a. 6; q. 145, a. 1.

(74) Bula »Ex omnibus afflictionibus....« od 1. X. 1567, DB n. 1025, 1027, 1035, 1037.

da nam valja ne samo riječi nego i djela usmjeriti onako kako će nam biti od koristi a ne od štete po naš vječni život. Ne radi se o djelima s rđavom svrhom, nego o djelima koja svojoj prirodnoj svrsi ne odgovaraju ili prema njoj nisu izvedena. Ako dakle kod riječi i kod djela imamo redovno jednu pozitivnu dobru svrhu pred očima, odgovorili smo opomeni Kristovoj i postupali prema Njegovoj želji.

Nije, istina, potrebno pa nije ni moguće da svako svoje djelo vršimo pod jednom pozitivno-dobrom nakanom (virtualno) i uvijek izrično (explicite) dovodimo u vezu s Bogom; dosta je da je ta dobra nakana virtualno uključena (exercite, implicite) u našemu radu.

c) Treće je mišljenje teoretski i praktički opravdano i najlakše provedivo. Ono se u pitanju odnosa djela prema Bogu i konačnoj svrsi uopće od pređašnjega razlikuje u tomu, što ne samo da formalno ne traži virtualno-izričnoga nego ni virtualno-uključnoga odnosa. Smatra pak da je objektivno-prirodni odnos dostatan, jer je dobra nakana kod djela stvarno uključena, u koliko zdrav razum opravdava izvođenje djela u ovom moralnom redu što postoji; ona je dakle i posve dostatna da nam djelo na taj način izvedeno i konačnoj svrsi namijenjeno i usmjereno, bude baš zato i moralno dobro. I pristaše drugoga mišljenja (tomisti) priznaju, da se u praktičnom životu vjernika njihov postupak stvarno doista samo tako odvija (75).

* * *

Međutim ovdje je na mjestu reći: ako i jest ljudsko djelo moralno dobro i onda kad subjekt kod izvođenja nema neke naročite namjere, nego se kod indiferentnoga djela pusti da ga vodi zdrav razum, opet je to za jedan pravi kršćanski život tek onaj minimum preko kojega se ne smije prijeći da ne padnemo u grijeh. Za puni

(75) »Practice sententia S. Thomae non multum differt a sententia recentiore Ballerini et sequacium, nam quando aliquis vult, in quaerendo delectationem, moderate agere et nihil deordinatum admittit, iste ordinarie non tantum non excludit positive finem honestum, sed vix posset hunc non implicite includere Imo benignior est sententia ista quam sententia Scoti, nam actus quos Scotistae reputant indifferentes iuxta nos facillime fiunt boni, cum facile in iis perspiciatur convenientia cum natura rationali, bona scil. habitudo mentis«, Merkelbach, n. dj. I², str. 156.

i plodni razvoj kršćanske evanđeoske misli u nama svakako veoma malo! I tko bi se samo po ovoj ivici kretao, ne bi mnogo napredovao u kreposnom životu. A kršćanskom je moralu cilj da ljude vodi snažno i sigurno na putu k vječnom životu. Valja zato izvoditi dobra djela s punom namjerom, s izričitom željom da udovoljimo propisu Božjega zakona. Ako i nema obveze, da svakoga dana posebnom nakanom prikažemo sve svoje djelovanje Bogu na slavu, ne treba toga ipak propuštati. Čak je dobro da vjernici i po koji puta preko dana pobude u sebi takovu nakanu; ona će nas samo jače držati uz Boga i na putu kreposnoga života. Želja da se čuvamo ne samo svakoga grijeha nego da u čistoći duše i prijateljstvu s Bogom sve svoje misli i sve svoje djelovanje samo Njemu na slavu izvedemo, pružat će pojedincu jakost u borbi sa slabostima tijela i s napastima okoline u kojoj živimo. Pravi kršćanski život ne će tražiti minimuma niti će se s njim zadovoljiti, nego će svemu svome radu nastojati dati pečat žarke ljubavi k Bogu, svome konačnome dobru.

§ 2. O DJELIMA ŠTO NOSE UGODNOST ILI NASLADU

1. — Dvije su vrsti ovakovih djela (dobara): duhovna i (tjelesna) osjetilna. To su kod čovjeka duševna stanja, spojena s čuvstvom ugodnosti ili neugodnosti. Bilo to uživanje u znanosti, u pjesmi, u igri — bilo u jelu, piću ili spolnom aktu, svi ovi čini imaju svoju posebnu privlačivu stranu koja ugađa našoj prirodi, jedni u duhovnom drugi u osjetilnom pogledu. Naša se težnja za ugodnošću smiruje kad ih postigne: u njima uživa, razveseljuje nas.

Osjetilna dobra dijelimo na:

a) potrebna za uzdržavanje života kao što su hrana, pilo, bračni spolni život
b) nepotrebna za održavanje života ali spojena s ugodnošću za kojom priroda teži kao što su uživanje u duhanu, nekim vrstama pića, glazbi, likovnim produktima, pejsažu i dr.

Može se i među njima praviti razlika pa ih razvrstati u osjetilna dobra više i niže vrsti. Među više će se brojiti osjetilna uživanja oka i uha a među niže uživanja i ugodnosti opipa i oćuta (jezika i nosa) (76).
Na pitanje da li ih u životu smijemo slobodno željeti i uživati u načelu smo

(76) S. Zimmermann, Duševni život, str. 85 i sl.

odgovorili u prijašnjem paragrafu. No obzirom na teze što ih je crkveno naučiteljstvo u toj stvari zabacilo (77) iznosimo ga i rješavamo napose.

Prema naprijed izloženim principima postavljamo pravilo:

NI ŽELJA ZA DJELOM NI UŽIVANJE U DOBRU KOJEMU JE JEDINI MOTIV UGODNOST ILI NASLADA, NE ČINI DJELA MORALNO DOBRIM.

Istina: štogod je Gospod Bog stvorio, sve je stvorio radi čovjeka. Ali Gospod je u svemu ustanovio način i mjeru kad je odredio red i zavisnost sviju stvari i stvorenja. Ako nas naša narav vuče k osjetilnim dobrima preko mjere, to je zbog umanjene snage razuma i volje nakon istočnoga grijeha. Prepustiti se dakle samoj naravi, značilo bi skrenuti s pravoga puta. Zato je potrebno u svemu djelovanju imati na umu Božju volju, barem na taj način što svijesno (drugi naglasuju pozitivno) uvijek težimo k dobru koliko ono odgovara našoj prirodi. Kako je to u ovom i ovakovom stanju nemoguće izvoditi uvijek s jednom živom i zornom namjerom (aktualnom), a jednako tako teško s jednom namjerom koja doduše nije aktualna ali je izrično virtualna t. j. još uvijek u trajanju i na snazi, moramo se i možemo zadovoljiti s jednom namjerom koja uključuje pozitivno čestitu svrhu. Mi se doista i stvarno dajemo voditi od razuma: pa makar on imao pred očima izričito ugodnost, prijatno raspoloženje prirode i neku osjetnu radost, čovjek ne će izvoditi svojih djela poput životinje, srljajući samo za ugodnošću, nego onako kako razumnom stvoru dolikuje. A nije moguće da odrastao čovjek makar ga i privlačila ugodnost, kad promišljeno izvodi djelo već nekim načinom ne uvida i ne podrazumijeva moralni red u svijetu, kojemu se i to njegovo djelovanje mora pothiniti i s njim uskladiti. Kad se ta spoznaja ne bi u njemu nalazila, bila bi ugodnost isključivi motiv njegova rada i njegovo bi djelo bilo nedostojno razumnoga bića. Ali kod promišljenoga voljnog djelovanja, ponavljamo, pa makar ga i ugodnost izazvala, nije bez djelovanja također i jedno manje više jasno spoznanje, uvjerenje o moralnom redu u svijetu a s njim dakle i stvarno uključna virtualna namjera (objektivni odnos prema konačnoj svrsi) da se djelo uskladi s tim redom i da bude Bogu na slavu.

(77) Decr. S. Off. od 2. III. 1679 (»Errores varii de rebus moralibus«).

2. — S ovim su u sukladnosti:

a) Po Inocentu XI. osudene tvrdnje koje glase: »Slobodno je bez potrebe jesti i piti do sitosti, jedino iz naslade tek da se ne naškodi zdravlju jer naravna težnja može slobodno u svome djelovanju uživati (78). Bračni čin izvršen iz puke naslade niti ima kakove krivnje niti kakove lake manjkavosti (79). Makar da je dakle i naslada od Stvoritelja dana i s djelom spojena, ona ni kao jedini ni kao prvenstveni motiv ne opravdava moralnosti djela. U navedenim je tezama govor o činima što su po sebi dozvoljeni, jer naslada s njima skopčana nije u sukobu s razumom. Slobodno ju je i željeti i u njoj kao sporednom motivu uživati, tek ne jedino i prvenstveno. Kad ju je Gospod spojio s izvjesnim djelima, dao joj je negdje ulogu učinka a negdje sredstva do svrhe (80).

Zamijeniti sredstvo ili učinak sa svrhom t. j. od sredstva učiniti svrhu, bilo bi neispravno dakle i nedopušteno. Pogotovo moraju biti zla ona djela što se izvršuju isključivo radi naslade: za razumno bi stvorenje takav postupak značio: od Boga odredjeni red stvari postaviti upravo obratno.

b) jednako su tako u sukladnosti s ovim tumačenjem i navodi sv. Pisma gdje se ističe odgovornost na sudnjem danu za svaku »isprasnu« riječ (Mt 12, 36). Nije isprazna riječ ona što ima zlu svrhu, nego ona što nema prave svrhe t. j. svrhe koja odgovara prirodi stvari. Tko govori bez potrebe ili bez koristi iz neke puke brbljavosti; tko radi bez smisla i svrhe iz neke nestašnosti kako rade djeca, za toga velimo da isprazno radi i govori. Razumnom se čovjeku ne pristoji da tako postupa; valjat će mu ponijeti odgovornost pred vječnim sucem za takova djela i riječi. Djeci se oprašta ali odraslom se razumnom čovjeku ne oprašta; on je u stanju uvidjeti da se njegov takav postupak ne dade uskladiti s moralnim redom u svijetu.

3. — Iz toga što spomenuti način djelovanja ne možemo i ne smijemo nazvati dobrim, jer nam ga zdrav razum ne opravdava, slijedi da ne ćemo u svome praktičnom radu pogriješiti, ako se ravnamo po propisu razuma, kako je rečeno u izlaganju teorije Ballerini, Noldin i dr.

Odrasao čovjek ne može raditi svijesno i promišljeno bez jedne nakane koja mu djelovanje barem uključivo ne upravlja i vodi k Bogu, kad se kod toga svoga promišljenog djelovanja daje voditi od razuma. Razlog za jedno opravdanje svoga praktičnog postupka u životu imamo u činjenici da i vjernici dobroga kršćanskoga duha postupaju u životu tako ne misleći pozitivno na neku višu i svetu plemenitu svrhu, a žive u uvjerenju da su ipak dobro djelo učinili. Smatraju da im razum u stvari dostatno prokazuje pravi put i

(78) DB n. 1158 prop. 8.
(79) DB n. 1159 prop. 9.
(80) ugodnost = učinak (bračni čin, jelo); ugodnost = sredstvo (pjesma, slika).

osvijetljuje djela kao moralno dobra i upravljena k Bogu. Čim kod posla nisu pozitivno isključili one svrhe koju je Gospod Bog s djelom spojio, nužno pomišljaju makar i nejasno, da ipak postoji neka svrha koju On hoće i nalaže te kojoj djelom treba udovoljiti. Neka je bliži povod i ugodnost spojena s djelom; neka je ona i jedan veoma jak motiv, ako nije jedini i isključivi kojega poštena kršćanska duša ne bi mogla odobriti niti promišljeno razumsko shvaćanje opravdati, djelo će biti moralno dobro. Tako je u bračnom spolnom životu između muža i žene; tako kad dnevno sjedamo k stolu da se krijepimo jelom i pilom; tako kad idemo na zabavu, kad slušamo pjesmu, glazbu i sl.

§ 3. MORALNO INDIFERENTNI ČINI

Postavljamo pitanje: ima li takovih konkretnih ljudskih čina koji se ne bi mogli nazvati ni dobrima ni zlima nego s obzirom na njihov moralni karakter indiferentnima? Naglasujemo: ljudskih čina, jer je nedvoumno da ima i konkretnih moralno-indiferentnih čina koji nisu u punom smislu ljudski (quoad actum), kakav je na pr. jedan nepromišljeni ljudski čin (»actus primo-primi«). O takovima se ovdje ne radi. Radi se o činima koji su izvedeni s potrebnom pažnjom, koliko s obzirom na objekt toliko s obzirom na ostale izvore za njegov moralni karakter.

Potrebno je najprije ustanoviti da se ljudski čin može promatrati:
a) apstraktno (in specie), kad se uzme u obzir samo objekt bez osvrta na prilike ili na svrhu na pr. šetati, pjevati, voziti se.
b) konkretno (in individuo), kad se mjeri ne samo objekt nego ujedno svrha i okolnosti na pr. šetnja zdravlja radi, pjevanje pobožnih, domoljubnih ili nepristojnih pjesama.

Svi se u tomu slažu da ima nekih čina koji su gledani u sebi i uzeti apstraktno (objektivno) moralno indiferentni, ni dobri ni zli kao što sama radnja pjevati, šetati, jesti i sl. Velim nekih: svi naime nisu indiferentni ni u tom obziru jer ih ima po sebi zlih ili dobrih kao što su na pr. psovati, krivo se kleti, Boga moliti i sl.

Svi se međutim ne slažu kad je govor o konkretnim ljudskim činima t. j. uzetim in individuo:

1) Po mnijenju jednih (81) ima indiferentnih čina i onda kad su

(81 Scotus, sv. Bonaventura, Vasquez, Reuter, Viva i dr.

izvršeni s potrebnom pažnjom i s obzirom na čin i s obzirom na moralnost njegovu, dakle konkretnih i pojedinačnih moralno-indiferentnih čina. To su vele, čini indiferentni po objektu i izvršujemo ih iz neke prirodne udobnosti; po sebi su takovi da ih možemo izvršivati ili izostavljati bez daljnjega, oni za kreposni život čovječji niti što pridonose niti mu što oduzimaju na pr. trti ruku o ruku, cupkati nogom, mirisati cvijet, grijati se i sl. Ako' ih subjekt ne vrši i z r i č n o iz moralnoga motiva (svrhe) makar ih vršio svijesno i promišljeno, oni ostaju moralno indiferentni.

2) Po mišljenju sv. Tome (82) i drugih bogoslova (od novijih: Bouquillon, Müller, Lehmkuhl, Frins, Noldin i dr.) nema moralno indiferentnih konkretnih ljudskih čina. Svaki je pravi i puni l j u d s k i čin ujedno moralan: tim što je ljudski dakle razuman i voljnoslobodan, on je i moralan, dobar ili zao. Razumije se: govor je o konkretnom ljudskom i usto promišljenom činu koji se odigrava u izvjesnim okolnostima. Svaki takav čin mora nositi svoju moralnu notu s razloga što:

dok čovjek promišljeno izvodi neki čin ili radi poradi jedne određene dobre svrhe koju mu razum kao poželjnu predočuje, ili ne radi tako; u prvom će slučaju njegov čin biti dobar a u drugom će slučaju opet: ili raditi po uputi svoga zdravoga razuma ili protiv onoga što mu razum govori. Ako slijedi uputu razuma, bit će mu čin dobar jer je razum naš vođa, glasnik i svijetlo u konkretnom djelovanju, pa kad upućuje i nuka, nuka i upućuje na ono što je u skladu s našom prirodom i vječnim zakonom a to je naše dobro. Raditi pak protiv upute razuma, bit će uvijek zlo, kako je jasno samo po sebi.

Kad kažemo »pod uputom zdravoga razuma« razumijevamo da se i tu uključuje težnja i nakana lica da svoj čin uskladi s voljom Božjom i tako ga virtualno odnosi na Boga, ne doduše izrično nego uključivo, kako je naprijed rečeno.

Ovi izvodi o indiferentnosti naših čina imaju pred očima samo ljudska djela u prirodnom redu; u natprirodnom se redu bez poteškoće mogu nazvati moralno-indiferentnima djela koja nisu zaslužna za vječni život. Ona nisu zla jer nisu grijesi, ali nisu ni dobra u svrhunaravnom pogledu jer se njima ne zaslužuje vječni život. Tako je s dobrim djelima nevjernika i ljudi što se nalaze u smrtnome grijehu. — Kako je s djelima ljudi što se nalaze u stanju posvetne milosti, izložit ćemo u narednom poglavlju.

(82) S v. T o m a, S. theol. I—II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 9. Tako i sv. Alfonz L. Od modernih: Bouquillon, Simar, Prümmer, Müller-Seipel-Ujčić, Lehmkuhl, Frins, Noldin, Merkelbach, A Lojano-A Grizzana.

Sv. Toma dokazuje svoju misao ovako: Moralni čin prima svoju moralnu oznaku ne samo od objekta nego i od okolnosti, a naročito od svrhe. I dok je moguće da obzirom na sâm objekt ne bude čin ni dobar ni zao, nije to moguće obzirom na okolnosti. A nije moguće s razloga što se svaki konkretni čin izvodi u nekim određenim prilikama i poradi neke određene svrhe. Razum je tu onaj koji uređuje i određuje: ako po njemu nije čin upravljen k nekoj dobroj svrsi (»ad debitum finem«), nije razumno izveden dakle nije ni dobar. Nužno je dakle da se po razumu promišljeno ravna ili njemu protivi (»a deliberativa ratione procedit«), dosljedno kao individualno konkretno djelo bude i l i d o b a r i l i z a o. Ne izvodi li ga razum promišljeno nego ga čovjek postavlja samo u koliko je živo i osjetno biće (»ex quadam imaginatione«), može čin biti moralno indiferentan. Ali to nije više l j u d s k i čin, zato je izvan dohvata moralnosti.

Prema tome dakle:

1) da čin bude dobar nije ga potrebno i z r i č n o vezati s Bogom, dosta je da je vezan o b j e k t i v n o p r i r o d n o t. j. uključivo, onoliko koliko to sobom nosi sud zdravoga razuma

2) dobro djelo čini čovjek kad jede i pije p a z e ć i kod toga jedino na umjerenost; kad se zabavija, veseli i odmara pazeći na mjeru u svom postupku

3) djela izvedena i s k l j u č i v o i jedino iz motiva ugodnosti ili naslade, nisu moralno dobra djela

4) p o z i t i v n o dobra nakana kako je traže neki tomiste pozivom na sv. Tomu i ako se teoretski odvaja od mišljenja onih koji je ne traže, praktički se može nadomjestiti sudom zdravoga razuma u pojedinačnom slučaju

5) kadgod je čin izvršen promišljeno, s obzirom na moralni karakter nikada nije moralno indiferentan: odrastao čovjek ne može trajno promišljeno raditi a da barem uključivo nema pred sobom u duši uvjerenja da radi ili u smislu ovoga moralnoga reda što postoji ili protiv njega.

§ 4. O MORALNOSTI IZVANJEGA ČINA

Govoreći o razdiobi ljudskih čina podijelili smo ih među inim i na vanjske, unutrašnje i mješovite, prema tome da li ih izvršuju naše vanjske ili unutrašnje moći ili obje ove moći udružene. Da se ovdje mora raditi samo o m j e š o v i t o m ljudskom činu, slijedi iz onoga što smo tamo rekli: da u našem ljudskom djelovanju nema čisto izvanjskoga akta; uvijek mu predhodi unutrašnji čin i oba se stapaju u j e d n o l j u d s k o djelo; ono je ljudsko jer je slobodno i promišljeno. Gdje je jedan čin, jedna mu je i moralna oznaka. Postavlja se pitanje: ima li izvanjski čin svoju p o s e b n u moralnost, formalno različnu od one što je ima unutrašnji čin tako, da bi potpuni ljudski čin (koji sastoji od unutrašnjega i vanjskoga) imao d v o s t r u k u moralnost: jednu od unutrašnjega a drugu od

izvanjskoga našega čina. Na ovo pitanje navodi činjenica da ipak postoji velika razlika u slučaju, da li je netko na pr. ozbiljno odlučio u svom srcu ubiti čovjeka a nije to stvarno izveo, od drugoga slučaja gdje je onaj koji je odlučio, svoju odluku proveo i čovjeka stvarno ubio.

1. — Mišljenje je sv. Tome (83), njegove škole i velikog dijela bogoslova da:

a) *vanjski čin nema svoje posebne moralnosti različne od moralnosti unutrašnjega čina.*
Razlog: Nema govora o moralnosti gdje ne može biti govora o slobodnom voljnom činu. Vanjski čin međutim nije u sebi slobodan nego ovisan o voljnom unutrašnjem činu, jer se izvija pod njegovim nalogom i uplivom. On dakle u sebi ne može biti izravno nego samo neizravno moralan, u koliko je izvršen pod uplivom volje (unutrašnjeg čina) i u koliko se opravdano smatra nužnim dopunjkom toga unutrašnjeg voljnog čina.
Vanjski dakle čin ima jednu te istu moralnost kao i unutrašnji čin zato jer je jedan i jedinstven s unutrašnjim činom.
Oba su čina stvarno i brojčano jedan ljudski čin koji je tim što je i vanjskim načinom izvršen, u sebi potpun, dovršen i zaokružen. Vanjski dakle čin nema u sebi ničega što bi moglo formalno nešto pridonijeti k moralnosti; on je dobar ili zao prema tomu da li je dobar ili zao unutrašnji čin. Ako ga samoga i nazovemo dobrim ili zlim, to je tek pripadno (per accidens) dok se u sebi i po sebi kao formalno moralan (par se) ne može dijeliti od unutrašnjega čina.
Na pitanje pak: da li vanjski čin išto *pridodaje* k moralnosti unutrašnjega čina, ne ćemo pogriješiti ako kažemo da kao vanjski čin ništa ne pridodaje jer formalno nema otkuda. Ali pošto on (vanjski čin) čim uslijedi, potpada također pod aktivitet volje jer tim što je uslijedio, jača i potencira unutrašnji čin, povećaje se moralnost čina intenzivno i ekstenzivno.

Otud slijedi da ipak postoji neka razlika prema kojoj možemo reći da:
1) vanjski čin *usavršuje i upotpunjuje* unutrašnji: izvršeno je ubijstvo (vanjskim činom) potpunije od ubijstva stvorenog u duši
2) daje mu neku *trajnost i izvjesni stupanj jačine*: za vanjsko izvršenje djela treba vremena; ono usto potresa dušu pojedinca do najviše napetosti
3) omogućuje *umnožavanje* unutrašnjeg čina; čin mržnje, osvete, bijesa, hule i sl. ponavlja se za sve vrijeme izvođenja i može se prekidati tako da postane novim činom i novim grijehom.
4) služi bližnjemu kao vidljivi primjer za krepostan ili rđav život a i samoga počinitelja jača u dobru ili u zlu.

(83) S. theol. I—II, q. 2, a. 4; E. Rolland, Morale et metaphysique, Paris 1932, str. 60.

b) *propust vanjskog čina ne umanjuje moralnosti unutrašnjega.*
Razlog: gdje je voljni čin potpun i težnja za djelom savršena, sve što tu volju omete u izvođenju njezine odluke, događa se mimo nje: propust dakle ne može utjecati na promjenu moralnosti jer subjektu nije s voljom (involuntarium); djelo će ostati jednako moralno dobro ili zlo kao da je i stvarno i izvršeno. Kad kažemo *jednako* moralno dobro ili zlo, mislimo na bitnu notu moralnosti, priznajući da čin ne će imati onih svojstava što smo ih netom naprijed nabrojili a što slijede iz pripadne razlike između vanjskoga i unutrašnjega čina.
To je sve u sukladnosti s općim shvaćanjem o moralnosti koja stoji u dobroj volji a ne u golom činu. Katoličko se naše shvaćanje nipošto ne udaljuje od evanđeoskoga duha Kristove etike i ni najmanje ne zaslužuje s te strane neki prigovor od protestanata (84). Abrahamu je Gospod uračunao kao djelo savršene poslušnosti pripravnost da žrtvuje vlastito dijete (Gen. 22, 16); Krist je nazvao preljubnikom onoga koji promatra ženu s požudom (Mt 5, 28). Dakle: svoju bitnu moralnu oznaku dobiva djelo isključivo od unutrašnjega voljnog čina pa propust što mimo volje ili protiv nje uslijedi, ne umanjuje njegove moralnosti (85).

To međutim ne smije nikoga zbuniti. Prigovor: da bi po toj nauci čovjeku bilo dosta *samo htjeti* dobro, a da ga ne bi trebalo stvarno izvoditi, ne može se održati s razloga što:
1) da se čovjeku prizna u zaslugu dobro htijenje makar i ne bilo izvršeno, valja skrenuti pažnju na taj njegov voljni čin i točno ga ocijeniti: samo onda će taj voljni čin imati vrijednost kao i potpuno izvršeni (vanjski) čin, ako je *ozbiljno* zamišljen prema mogućnostima što stoje u vlasti subjekta s jednako *ozbiljnom*

(84) Bruckner, n. dj. str. 36 ističe kao naročitu protestantsku svojinu: »evangelische Gesinnung«.
(85) S ovim se Vermeersch (n. dj. str. 103) potpuno ne slaže: »nec plene probare possum quae habet Noldin« i dodaje: »sane nihil de actu interne imperante detrahitur, sed desideratur actus externus informans interiorem«. Istina, vanjski čin manjka (»desideratur«), on bi bio s unutrašnjim tek potpuna cjelina (»informans«); ali to sve cilja na *fizičku* nepotpunost čina; *moralno* je on cjelovit i potpun.

željom da se doista ostvari. Želja koja nema razmjera s izvedivom snagom subjekta (»želja mi je ljubiti Boga ljubavlju čistih serafa«), može biti samo želja ali se ne može ni uzeti ni ocijeniti kao ozbiljan voljni čin sa stvarnim učinkom (desiderium efficax);

2) ima pozitivno naređenih radnja gdje se izrično traži vanjski čin, dosljedno gdje se isključuje čista želja t. j. sama dobra volja. Ovo vrijedi na pr. za sakramente prema ustanovljenju Kristovu; za prisustvovanje sv. misi, dobitak oprosta; za opravdanje što ga sobom nosi mučeništvo i sl.
Jasno je dakle da onaj koji hotimično propusti vanjski čin (želi dati milostinju ali je ne daje) ili zaželi ono što nikako nije u njegovoj mogućnosti (izvršiti djelo jednako vrijedno djelu što ga vrše svi Božji svećenici na svijetu), — nema djelotvorne volje pa zato ni takav voljni čin ne može imati one moralne oznake koju mu daje efektivno izvedeno djelo.

2. — Drugo je mišljenje skotističke škole; i vanjski čin ima svoju formalno različnu moralnu oznaku koju pridaje unutrašnjem činu. Obrazlaže ga ovako: (86)

Osim toga što je teško reći da kod Boga nema veće zasluge onaj koji je svoj život za vjeru doista položio (na pr. kao mučenik) od onoga koji ima živu i ozbiljnu želju da (iz ljubavi prema Bogu) istom podnese i samu smrt, — treba priznati da:

a) slobodno opredjeljenje voljnoga čina nije omeđeno samo na unutrašnji čin nego se ono tiče i vanjskoga: kod krađe se naime slobodna volja odnosi i na tuđu stvar, kod grješne požude i na strano lice;
b) za vanjski se čin određuje nagrada ili kazna što se ne odnosi na unutrašnji čin; znači dakle, da vanjski čin ima svoju naročitu moralnost;
c) za valjanost ispovijedi treba ispovjediti i vanjsko djelo, a to bi bilo nepotrebno, kad bi sva moralnost ležala u unutrašnjem činu;
d) u dekalogu imamo napose zabranjene vanjske (VI) a napose unutrašnje čine (IX) u jednoj te istoj stvari. Čemu dvije zapovijedi ako je isključivo jedna moralna zloća?

Prema rečenomu zaključuju: sve ako moralna nota djela i ovisi o unutrašnjem činu, opet je ova vanjska moralna oznaka različna od one; živa i ozbiljna želja za molitvom dobro je djelo; ali je isto tako dobro a jamačno i bolje, stvarno izvršena pobožna molitva; kad se dakle želja ostvari i prijeđe u čin, k onoj je dobroj želji pridošla nova dobrota što se nalazi u stvarno izvršenom vanjskom činu molitve. Isto je tako i kod moralno rđavog čina na pr. krađe, ubijstva, preljuba i sl.

(86) Osim Skota su branili ovo mišljenje Aleksandar Halensis, Sv. Bonaventura, Ripalda i dosta mali broj starijih skolastika. Opširnije kod Frins, De actibus, II, n. 334 i sl.

Iz ove se argumentacije vidi od kolike je važnosti unutrašnji voljni čin u svemu našem djelovanju. O njemu zavisi da li će naši izvanjski čini biti moralno dobra i Bogu ugodna djela ili će ostati isprazna pravednost, vanjski farizeizam poput židovskog ceremonijalnog djelovanja za koje reče Krist: »Narod me ovaj hvali ustima svojima a srce je njegovo daleko od mene« (Mt 15, 8).

Skotističko se mišljenje ipak stvarno ne udaljuje mnogo od tomističkoga. Tim što formalno naglasuje posebnu, različnu moralnost vanjskoga čina, ne može ono ništa više dokazati nego što i tomisti moraju dopustiti kad priznaju, da vanjski čin materijalno i akcidentalno (intenzivno i ekstenzivno) povećava moralnost djela koju ono ima formalno samo od unutrašnjeg čina (87).

Napose valja u ovoj stvari imati na umu da nije potrebno rastavljati materijalni ljudski čin (na unutrašnji i vanjski), nego ga promatrati kao formalno jedan i jedinstven. Ako se ipak napose nalaže ili zabranjuje sad unutrašnji sad izvanji čin, to je samo poradi savjesnijega obdržavanja zakona među ljudima a ne radi formalno različne moralnosti. Kod ispovijedi nam valja grijehe potpuno označiti a k potpunosti spada stvarno izvršenje čina.
Ne smiju se osim toga zamijeniti svojstva i posljedice jednoga moralnog čina s njegovim formalnim razlogom. U navedenom primjeru mučeništva: formalni je razlog toga zasložnog čina želja i odluka žrtvovati život za vjeru (za Boga) (unutrašnji čin); gubitak glave i života samo djelo mučeništva (vanjski čin) je posljedica njegova. Formalni dakle uzrok toga jedinstvenoga čina (mučeništva) nije vanjski dio njegov, nego unutrašnji koji je do mučeništva kao takova doveo.

POGLAVLJE IV. NATPRIRODNO I ZASLUŽNO LJUDSKO DJELOVANJE

§ 1. BITNOST NATPRIRODNOGA DJELA

1. — Kod diobe ljudskih čina naveli smo i razdiobu u prirodne i natprirodne čine. Za prve smo rekli da su oni što ih izvršujemo isključivo svojim prirodnim moćima; ako se prirodnom našem aktivitetu pridruži natprirodni elemenat t. j. milost kao pomoć, mi izvršujemo čin koji snagom toga elementa postaje natprirodan. Nama je takvo djelovanje u ovom životu potrebno s obzirom na našu konačnu svrhu: ona je natprirodnog karaktera, potrebno je dakle da sredstva kojima ćemo do nje doći budu u istom tom redu. Svoju

(87) A Lojano-A Grizzana, n. dj. str. 127.

konačnu svrhu valja čovjek da postigne svojim vlastitim djelovanjem; ono dakle mora biti natprirodno i to po svojem unutrašnjem sastavu (bitno) a ne možda izvanjskim kakovim načinom (akcidentalno). Bitna je naime razlika između prirodne i natprirodne svrhe, bitno dakle različna sredstva moraju voditi k jednoj i drugoj.

O činjenici da za nas postoji dobrotom Božjom uređeni natprirodni moralni red koji odgovara natprirodnoj našoj svrsi nema nikakove dvojbe. To je dogmatska istina naše vjere. Po toj se nauci čovjek ne izdiže u natprirodan red samo nakon smrti gledanjem Boga u vječnom blaženstvu, nego i u ovom svom zemaljskom životu postaje preko posvetne milosti djetetom Božjim i baštinikom nebeskih darova, sposoban da svojim djelovanjem kao čovjek a uzdignut i potpomognut milošću, zasluži ono dobro koje stubokom nadilazi njegove prirodne moći.

To smo uostalom već ranije spomenuli i raspravili. Nastaje pitanje: kako će od našeg prirodnog čina, izvršenog našim prirodnim moćima, postati čin bitno natprirodan?

2. — Potrebni uvjeti jesu: a) *da čin proizlazi od natprirodno snabdjevene moći* (a principio supernaturali); ako bi ga vršili samo svojom prirodnom sposobnošću, bio bi čin naravan; potrebno je dakle da nam prirodna naša sposobnost bude barem djelatnom milošću (aktualnom) uzdignuta u natprirodni red;

b) *da bude moralno dobar*; indiferentan čin ne može biti natprirodan: jer kako se Božja pomoć, dakle sam Gospod Bog ne upušta u ono što je zlo, tako niti u ono što je indiferentno. Njegovo djelovanje jest rasprostiranje i očitovanje Njegove dobrote, djelovanje dakle pozitivno moralno a ne indiferentno.

Ta dva uvjeta dostaju da čin bude natprirodan. Glavni je elemenat natprirodnog zaslužnog djela milost, jer će po njoj čin, makar se kretao oko prirodnog objekta, biti natprirodan. Nije dakle od prvotne važnosti objekt nego aktivni princip. Za ovu se misao opredjeljuju: Génicot-Salsmans, Noldin-Schmitt, Vermeersch, A Lojano-A Grizzana protiv mišljenja što ga zastupaju Suarez, Sv. Alfonz, Lehmkuhl i dogmatičari Pesch i Mazzella tražeći još i treći uvjet: da *i motiv ljudskog djelovanja bude natprirodan* t. j. da formalni objekt čina mora biti također natprirodan.

3. — Razlozi za prvo mišljenje su ovi:

a) *Riječi sv. Pisma* (Iv. 5, 24): »Tko riječi moje sluša i vjeruje Onomu koji je mene poslao, ima život vječni«. Onaj dakle koji je ispunio uvjet t. j. u vjeri se i ljubavi s Bogom sjedinio, može Njegovom pomoći (milošću) djelovati tako da zaslužuje vječni život t. j. da vrši djela po kojima se spasava i sjedinjuje sa svojom konačnom svrhom. Otuda ne slijedi da i motiv njegovoga djelovanja mora biti natprirodan. Drugo je uvjet za djelovanje, a drugo je motiv djelovanja.

b) *Tridentinski sabor* kaže: Sam onaj isti Isus Krist trajno utječe na pravednike kao glava na udove i kao čokot na loze krepošću (milošću) koja njihova dobra djela uvijek prethodi, prati i slijedi (88). Kad dakle već onaj koji samo s dobrom voljom sluša riječ Božju ima mogućnost da dođe do vječnoga života, koliko mu se više i stalnije i sigurnije približuje onaj koji je *pravednik* pred Bogom. Njegova su djela već zato (jer je milošću vezan s Bogom) u izravnom omjeru i potrebnom natprirodnom redu u kojem je sama natprirodna svrha čovjekova. Iz toga opravdano zaključujemo: za bitni natprirodni čin se ne traži drugo nego mogućnost prenošenja u natprirodni red: takovu pak mogućnost pruža natprirodni princip t. j. milost Božja.

c) Kad bi nam za natprirodni čin bio uvijek potreban i svrhunaravni motiv, ne bi bilo ljudskih natprirodnih čina bez takovih motiva. Tomu se međutim opire *činjenica da ima svrhunaravnih čina i bez motiva* što ističu iz vjere ili natprirodne kreposti. Dokaz: osuđena je Quesnellova tvrdnja (89) da je vjera »prva milost«. Ako dakle vjera nije prva milost, ima milosti prije vjere, ima dakle natprirodnih čina izvedenih pomoću milosti i bez natprirodnog motiva.

d) Konačno: stvar od ovolike važnosti za život vjernika kad bi bila neophodno nužna, morala bi biti jasno iznesena *u izvorima* objave, što ovdje nije slučaj. Zato ispravno i sv. Augustin smatra vjeru uvjetom za stalno i obilno primanje milosti i za djelovanje u životu koje vodi do sjedinjenja s Bogom (90).

4. — Nema sumnje da je dobar čin izveden s milošću i još k tome iz natprirodnog motiva — kud i kamo vredniji i časniji. Isto je tako nedvoumno da je za praktični kršćanski život opominjanje na djelovanje iz natprirodnih motiva (pro-

(88) DB n. 809 (sess. VI. cap. 16).

(89) DB n. 1377, prop. 27: »Fides est prima gratia et fons omnium aliarum«.

(90) *Sv. Augustin*, Ad Simplic. lib. 1. q. 2. n. 2. »Incipit homo percipere gratiam ex quo incipit Deo credere vel interna vel externa admonitione motus ad fidem«.

buđenje »dobre nakane«) postulat valjanoga kršćanskog života. To s jedne strane, zatim pojedina mjesta sv. Pisma (91) s druge, a riječi Tridentskog koncila (92) s treće strane, tumače činjenicu da su spomenuti teolozi smatrali potrebnim naglasiti još i nužnost natprirodnog motiva za bitnost natprirodnog djela. Jedni od njih traže potrebu takovoga motiva kod svakog pojedinoga čina (actualiter) što je očito previše; drugi u tom smislu da natprirodni motiv bude duši provodić u radu trajno ma i nesvijesno (virtualiter), što je s uvjerenjem odrasloga kršćanina o potrebi obdržavanja naravnoga moralnog zakona vrlo lako spojivo i provedivo. No da ne tražimo odviše kad nas izvori na to ne sile, smatramo da je ovdje u stvari dostatno i za život praktično što smo gore ustvrdili: da se vjera u citiranim dokumentima ima uzeti i smatrati samo kao u v j e t za sposobnost i mogućnost natprirodnog djelovanja.

To stanovište obrazlaže Vermeersch: Meni se čini da ovo mišljenje bolje odgovara sadanjem stanju ljudskoga roda, jedinstvenosti savjeta Božje providnosti i Njezinoj volji za spasenje sviju; to u neku ruku potvrđuje i opće ljudsko uvjerenje koje u dobrim djelima svakoga pojedinca pripoznaje neku pripravu k milosti i pozitivno raspoloženje k njoj. Da ga usvojim ne smeta me ni usvojena tvrdnja: »primam gratiam esse initium fidei«; natprirodna se pomoć daje za dobro djelovanje da nevjernici pridu k vjeri ,pa se može u tom smislu nazvati prvom vjerom (»initium fidei«); ne vidim poteškoće ni u osuđenim tvrdnjama koje su govorile: da nema drugih čina osim zaslužnih i grješnih i da nema razlike između moralno dobroga i za nebo zaslužnoga djela. Jer: zasluženu nagradu (meritum de condigno) isključujemo kod djela onih (ljudi) koji nisu pravednici; priznajemo da treba razlikovati prirodnu dobrotu djela od natprirodne. Sigurno je da nevjernici mogu činiti djela prirodno dobra; ako im pritekne Božja milost kao pomoć, učinit će ona da ta djela budu natprirodna i barem prikladna za nagradu (meritum de congruo) (93).

§ 2. ZASLUŽNA DJELA

1. — **Zaslužno djelo.** Radi svoje moralne oznake (ili je »dobro« ili »zlo«) traži u neku ruku svako ljudsko djelo nagradu ili kaznu. Kod dobroga se djela to svojstvo (zasluga) s pravom naziva n a g r a d o m (meritum) dok se kod zloga djela radi zapravo o negaciji zasluge (demeritum) što zovemo k a z n o m. Tako nam se zasluga predstavlja u a p s t r a k t n o m shvaćanju. K o n k r e t n o ona stoji u nekom određenom djelu vrijednom nagrade ili kazne. Takovo djelo može očekivati nagradu ili od ljudi (meritum humanum) ili od Boga

(91) Hebr 11, 6; 10, 38; Rim 1, 17; Gal 3, 11.

(92) DB n. 801 (sess. VI cap. 8) gdje se veli: per fidem ideo iustificari dicamur quia fides est humanae salutis i n i t i u m, fundamentum et radix omnis iustificationis ...

(93) V e r m e e r s c h, n. dj. str. 127.

(meritum theologicum) (94). U potonjem se slučaju: ako je izvršeno bez pomoći Božje samim prirodnim moćima ili ako mu je nagrada u vremenitom dobru, zove p r i r o d n o zaslužno djelo; naprotiv: kad je izvršeno Božjom pomoći i njegova je nagrada u natprirodnim dobrima, tad je n a t p r i r o d n o zaslužno djelo.

O tom natprirodnom zaslužnom djelu govorimo ovdje s razloga što je ono stvarno najvrjedniji stupanj našega ljudskog djelovanja u moralnom pogledu. Pa i ako raspravljanje o njemu spada u dogmatiku, mi ćemo ovdje iznijeti ono što je najpotrebnije za moral. N a t p r i r o d n o z a s l u ž n o d j e l o j e s t d a k l e n a š e d o b r o d j e l o, m i l o š ć u B o ž j o m i z v e d e n o, d o s t o j n o i v r i j e d n o n a g r a d e k o d B o g a. Uzrok zasluge za takovo djelo jest moralni njegov značaj; učinak zasluge jest sama nagrada ili kazna. Ako djelu pripada nebeska nagrada po pravu (ex iustitia) jer mu je vrijednost u nekom omjeru jednakosti s nagradom, kažemo da je djelo z a s l u ž n o p o p r a v i c i (ex condigno), nema li takove proporcije između zasluge i nagrade već je nagrada odmjerena samo prema nekom uvaženom obziru («ex decentia quadam«), kažemo da je djelo zaslužno po prikladnosti (ex congruo) (95).

2. — **Opstoje zaslužna djela.** Da natprirodna zaslužna djela opstoje svjedoči nam sv. Pismo kad govori o tom kako smo mi u stanju primiti vječni život kao plaću (merces) za dobra djela (96). Nije to dakako plaća za djelo ukoliko je naše i prirodno, nego ukoliko je izvršeno na poticaj i uz pomoć Božju. Milost je formalni razlog a zasluge Kristove osnov svake naše zasluge. I milost Božja i zasluge Kristove stoje u izravnom odnosu s vječnim životom, njihova se vrijednost prelijeva i na naše djelo i podiže mu cijenu do razmjera pravedne jednakosti između djela i nagrade. Mi smo u tom procesu stvarno tek »servi inutiles«; ako Gospodin i nagrađuje pravedno, daleko je ovdje veći stupanj njegove milosti nego jedne pravedne naplate u strogom smislu riječi (97).

3. — **Uvjeti** za natprirodno zaslužno djelo jesu:

a) D j e l o valja da bude: a) slobodno t. j. u potpunom smislu ljudsko, b) m o r a l n o d o b r o: nije dosta da bude moralno indiferentno jer konkretno nema

(94) S. theol. I—II, q. 21, a. 4; q. 114, a. 1.

(95) Ibid. q. 114 a. 3.

(96) 2 Tim 4, 8; 1 Kor 3, 8; Mt 5, 16; 6, 15; 19. 7.

(97) S c h e e b e n, Die Herrlichkeiten der göttl. Gnade, str. 282 i sl.; A L o j a n o-A G r i z z a n a, n. dj. str. 134.

moralno indiferentnih djela, a kad bi ih i bilo, jer ona sama po sebi nisu vrijedna ni nagrade ni kazne, ne mogu se ni nazvati zaslužnima, c) izvedeno po milosti Božjoj t. j. snagom natprirodnog principa.
b) Činilac valja da djeluje: a) u ovom životu i na ovom svijetu (»status viae«) kako je to pozitivna Božja odredba, b) u stanju milosti. Tko je u stanju grijeha zaslužuje kaznu, razumljivo je dakle da ne može činiti djelâ kojima bi zaslužio vječni život.
c) Gospod Bog valja da je a) obećao nagradu, ako se radi o djelu zaslužnom po pravici (meritum de condigno), b) prihvatio naše djelo kao zaslužno, ako se radi o djelu zaslužnom po prikladnosti (meritum de congruo).

Osim ovih uvjeta neki su teolozi mišljenja (98) da je potreban i natprirodni motiv djela t. j. da ga čovjek izvrši potaknut ljubavlju prema Bogu po riječi sv. Pavla (1 Kor 13, 3): »da sve znanje i djelovanje, sve blago i imanje čovjeku ništa ne koristi bez ljubavi«. Tu nam se vraća pitanje o kojemu smo već govorili: s kakovom namjerom nam valja poduzeti djelo i s kakovim ga motivom izvoditi da bude moralno dobro, u ovom slučaju zaslužno za vječni život.

Tekst sv. Pavla i misao u njemu izraženu bogoslovi različno shvaćaju i tumače. Tri su različna mišljenja:

a) prvo mišljenje traži natprirodni motiv i namjeru u aktualnom ili barem u virtualnom stanju, b) drugo drži da su natprirodno zaslužna i ona djela koja proizlaze iz habitualno natprirodne namjere i motiva ljubavi koji trajno djeluju u duši pravednika, jer nije grijehom prekinut, c) treće ne traži druge posebne namjere nego veli, da je dostatna ona što je dobro djelo ima po svojoj prirodi (objektivni odnos prema Bogu); niti traži drugoga motiva nego što ga ima čovjek koga vodi razum u radu, a usto se nalazi u stanju Božje milosti.

Tko je dakle u prijateljstvu s Bogom, čiste savjesti i prost od grijeha te u tom stanju čini dobro djelo s namjerom što je to isto djelo očituje već tim što je moralno dobro i po prirodi k Bogu upravljeno, taj doista radi za svoj vječni spas i stiče sebi takovim svojim djelovanjem sigurne zasluge za vječni život u slavi Oca.

Sva se tri mišljenja pozivaju na sv. Tomu Akvinca koji o stvari raspravlja na više mjesta. Kako je stvar skroz dogmatske prirode, ne ulazimo ovdje u rješenje. Čini nam se da treće mišljenje praktični potpuno zadovoljava zahtjevima što ih

(98) Pesch, Prael. dogm. V. n. 397; Mazzella, De gratia, disp. VI. n. 1125, 1157, 1168; Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Band II, str. 410.

u toj važnoj stvari stavlja na nas kršćanski život, a da se teoretski dade uspješno braniti. Ono se oslanja na sv. Pismo (Mt 19, 16; 1 Tim 6, 17), na izjavu tridentskog koncila (ses. VI. c. 16, 32) i na argumentaciju koja pokazuje, da bi odrastao čovjek koji živi u milosti a nije izvršio čina ljubavi, bilo poradi zaboravnosti bilo poradi toga, što ga na to ne sili nalog ili odredba, unatoč svoga dobroga djelovanja u životu ostao bez zaslužnih djela, t. j. ne bi radi njih imao nikakove zasluge, što je posve nevjerojatno (99).

4. — **Što nam nosi zaslužno djelo?** Objekt zasluge skopčane s natprirodno zaslužnim djelom nije u oba slučaja isti.

1) Kod djela zaslužna po pravici (ex condigo) razlikujemo:
a) bitni elemenat: vječno blaženstvo koje, kako znamo, sastoji u gledanju Boga licem u lice, posjedovanju Boga i uživanju u Njemu; zatim u povećanju posvetne milosti i jednom većem stupnju nebeske slave;
b) pripadni elemenat: što stoji u svemu ostalomu u čemu blažene duše nalaze svoju trajnu sreću. Što je to i kakovo je, mi ne možemo točno reći; tek po riječima Sv. Ivana (1 Iv 3, 2) i sv. Pavla (1 Kor 13, 9), po mišljenju sv. Otaca i privatnim objavama pojedinim svetim dušama naslućujemo da se ta nagrada može sastojati u nečemu izvanjemu, što će bitnu sreću svetih u nebu upotpunjavati i podizati.
2) Kod djela zaslužna po prikladnosti (ex congruo) jer se radi o zasluzi pravednika još u ovom životu, objekt zasluge jest:
a) veća i obilnija milost ustrajnosti u dobru i ustrajnosti do konca života, b) sreća i napredak u ovom zemaljskom životu koliko je to korisno za spas duše svakoga pojedinca, c) mogućnost ishoditi drugima milost obraćenja ili ustrajnosti u dobru.

5. — **Probuđivanje »dobre nakane«.** Da u ovoj po kršćanski život toliko važnoj, stvarno najvažnijoj stvari ne postupamo neoprezno i ne učinimo premalo, valja vjernike upozoravati: a) da kod svih svojih posala probuđuju dobru nakanu i da sve što rade i trpe u životu, prikažu Bogu u vidu spasenja svoje duše, b) da čak i preko dana kojiput ponove dobru nakanu.

S druge strane da ih ne natjeramo u neko malodušje kad zbog teškoća u životu, zbog strastvenosti, osjetilnosti i rastresenosti u poslu i odveć lako zaboravljamo na takovu dobru nakanu u svom radu, valja znati, a to valja i vjernicima do znanja staviti, da nam dobra djela ne će propasti ako kod izvršivanja i nismo imali probuđene dobre nakane. Ona je potrebna ad melius non ad simpliciter esse. I bez nje ćemo činiti djela zaslužna za nebo

(99) Noldin, n. dj., str. 104; Merkelbach, n. dj. str. 183.
(100) Vermeersch, n. dj. str. 141.

ali s njom nam djela pred Bogom dobivaju veću vrijednost. S tim je u vezi vrijedno ovdje ponovno istaknuti misao velikoga učitelja sv. Tome Akvinca da za onoga koji je u stanju milosti, nema konkretnih indiferentnih čina s obzirom na njihovu zaslužnost u drugom životu: svaki naš konkretni moralno dobar čin ili je zaslužan za nebo ili nije, jednako kao što svaki konkretni ljudski čin ili jest dobar ili nije. Ovaj mora u tu svrhu biti u sukladnosti s razumom koji ga čini moralno dobrim; onaj izveden milošću Božjom koja ga čini zaslužnim (100).

KNJIGA III.

O ZAKONIMA

Literatura: V. Cathrein, Moralphilosophie I_5, Freiburg i B. 1911; Crnica fra A., Kanonsko pravo katoličke Crkve, I. Split 1937; Göpfert-Staab, Lehrbuch der Moraltheologie I, Paderborn 1923; Gross-Schueller-Novak, Udžbenik crkvenoga prava katoličke Crkve, Zagreb 1930; J. Haring, Der Rechts- und Gesetzesbegriff, Graz 1899; F. Herman, Codex iuris canonici, Bilješke k novom crkvenom zakoniku, GBBS 1917, 1918; R. Kušej, Crkveno pravo, Ljubljana[2], 1927; J. Mausbach, Naturrecht und Völkerrecht, Köln 1918; H. Merkelbach, Summa theologiae moralis I[2], Paris 1936; G. Michiels, Commentarius libri I. CJC, Lublin 1929; J. Ojetti, Commentarium in Codicem, Roma 1927; D. Prümmer, Manuale iuris canonici, Freiburg i. B. 1927[3]; A. Vermeersch, Theologia moralis I, Roma 1922; Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici Roma 1933.

Veza je ovoga dijela moralnog bogoslovlja s prijašnjim očita: naše se ljudsko djelovanje mora ravnati prema jednom pravilu, ako hoćemo da uvijek bude u skladu s konačnom svrhom. Kako smo mi stvorenja Božja kojima je volja Stvoriteljeva prvi i vrhovni normativ djelovanja, traži moralni red da se mi toj normi prilagodimo. Tako ćemo doći do konačne svrhe: volja nam Božja pokazuje i nju i sredstva do nje. Ukoliko nam ona kazuje i naređuje što valja činiti, zovemo je zakonom. Njega najprije spoznajemo u vlastitoj savjesti — to nam je bliža i unutrašnja norma djelovanja; sama volja Božja, bila ona izravno od Njega bila neizravno objektivno izražena u zakonu Božjemu ili ljudskomu — to nam je vanjska i daljnja norma djelovanja. Najprije ćemo raspravljati o zakonima (vanjskoj), a po tom o savjesti (unutrašnjoj normi).

POGLAVLJE I. O ZAKONIMA UOPĆE

§ 1. POJAM I BITNOST ZAKONA

1. — Mi govorimo o ljudskom djelovanju, pa zato pod zakonom mislimo na ono vanjsko pravilo koje čovjek kao razumno biće shvaća i prema njemu udešava svoj rad. Sav svoj rad (djelovanje) ima čovjek udesiti tako da postigne svrhu koju mu je postavio Stvoritelj svojom voljom. I životinje vrše svoje djelovanje prema volji Božjoj, ali ona za

njih nije zakon u užem moralnom smislu jer se o moralnom djelovanju može govoriti samo kod slobodnih i razumnih bića; ona je za njih zakon u širem smislu. Za nas je ljude u zakonu izražena volja Božja osim pravila djelovanja uvijek jedno stalno, obvezatno i objektivno mjerilo naših djela s obzirom na njihovu ispravnost, u koliko su moralni čini: da li nas dakle privode ili odvode od naše konačne svrhe. Jasno je da kod toga dolazi do izražaja volja kao princip svakoga našega aktiviteta, jer se radi o našem ličnom praktičnom djelovanju. Ali u koliko je zakon jedna norma ili pravilo u toliko on pripada razumu: razum je onaj koji sve uređuje i određuje prema svrsi: svrha je pak prvi pokretač u svakom ljudskom djelovanju. Na mjestu je dakle da zakon pribrojimo prvenstveno k razumu, a ne isključivo k volji (1).

Pošto pak konačna naša svrha znači za nas ujedno sreću i blaženstvo, mora se zakon jer pripada razumu, osvrtati prvenstveno na tu sreću i blaženstvo. Evo zašto:

Razum ima da nas vodi u djelovanju. A pošto je čitavo naše djelovanje usmjereno samo k jednoj i to konačnoj svrsi, valja da u zakonu koji je norma razumu, dođe do izražaja i ono što je najvažnije u našem životu i zbog čega ima neku vrijednost uopće sve naše djelovanje: konačna svrha kao konačna sreća i smirenje. I to ne samo kao sreća pojedinca nego kao sreća sviju. Čak najprije i izravno mora zakon voditi račun o sreći sviju, a tek neizravno o sreći pojedinca: pojedinac je dio cjeline, cjelina pretstavlja savršeno a pojedinac nesavršeno. On je dakle poradi cjeline, na nju se zakon mora u prvom redu obazirati i promicati dobro cjeline.

Kada dakle zakon ima u prvom redu voditi računa o cjelini, ima on biti norma ili pravilo za život društvene zajednice. Otud slijedi da se ne smije svatko pačati u donošenje zakona, nego samo društvo ili onaj koga je ono ovlastilo da ga predstavlja. Svi međutim koji treba da se ravnaju prema zakonu, moraju se s njim upoznati, kako je jasno. Mora im se zakon obznaniti, jer on u protivnom slučaju nema za njih nikakove vrijednosti ni snage.

Nakon rečenoga je prilično jasna klasična definicija sv. Tome (2) o

(1) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 90, a. 1; Protivno gledište zauzima fra dr. A. Crnica, Kanonsko pravo katoličke Crkve, svez. I, str. 104; Vidi k tomu kritičke opaske prof. dr. Fr. Hermana, B S XXV (1937), str. 313.

(2) S. theol. I—II, q. 90, a. 4; Nešto se razlikuje od nje ova definicija: Lex est praeceptum stabile societati publicae impositum Donat, Ethica, I. str. 46.

zakonu: Zakon je razumna odredba izdana za zajednička dobro od onoga komu je povjerena briga za zajednicu.

Etimološki dolazi riječ »lex« (zakon) od ligare — vezati ili od legere — čitati. Vezati znači obvezivati; čitati: misli se na čitanje zakonskih odredaba na javnim pločama, kako je nekada bio običaj u starom Rimu (Cicero, De leg. I, 19).

U ovoj se definiciji zakona veli da je on:

1) odredba. To se ima uzeti u punom smislu riječi; dakle: ne savjet nego zapovijed; pravilo koje obvezuje a ne samo dozvoljava ili savjetuje; osim toga: stalno, čvrsto i trajno pravilo

2) razumna, znači: u praktičnom smislu t. j. razumom shvaćena, uvidjena, promozgana odredba, a voljom prihvaćena i kao obveza priznata

3) izdana za zajedničko dobro: u jednoj zajednici društvu, državi ima opća svrha zajednice biti cilj svakoga zakona; sve što vodi do te svrhe i što je unapređuje služi za zajedničko dobro, bilo u materijalnom bilo u duhovnom obziru; ako dakle zakon ima cjelinu pred očima, bit će u redu, jer je cjelina važnija nego pojedinac; briga za nj a na štetu cjeline, značila bi nered u zajednici. Da zakon mora biti objelodanjen i svima poznat jasno je po sebi. Nije tek jasno, da li je to bitno njegovo svojstvo ili nužni uvjet (3).

4) Od onoga komu je povjerena briga za zajednicu. To znači: tko ima vrhovnu javnu poglavarsku vlast nad svima ili nad jednim dijelom zajednice, a ne privatnu, obiteljsku i ovisnu kao na pr. otac, župnik, suprug ili kućni upravitelj neke vjerske družbe.

2. — **Zakon i propis** (zapovijed, praeceptum) se međusobno uvelike razlikuju:

a) prvi izdaje javna ličnost ili javna vlast, drugi privatna; b) prvi je namijenjen zajednici ili jednom dijelu zajednice (»svi malodobni«), drugi privatnicima i pojedincima; c) zakon se izdaje za opće, propis za privatno dobro; d) zakon je trajan, propis povremen; prvi ne utrnjuje smrću zakonodavca kao drugi; e) zakon veže samo preko područja (teritorija), a propis svagdje jer se tiče pojedinačne osobe.

3. — **Proglašenje zakona.** Po mišljenju nekih spada proglašenje (promulgatio) na bitnost zakona (4) dok to drugi niječu (5).

Što znači proglašenje? Znači javnu obznanu zakona sa strane zakonodavca tako, da zakon može biti svima u zajednici poznat. Proglašenje je potrebno da se zakon može primijeniti na podanike

(3) Kan. 8, § 1. C. Z.

(4) Vermeersch, Theol. mor. I, n. 162; Michiels I, 155; od starijih Suarez, Vasquez.

(5) Merkelbach, Summa theol. mor. I², str. 212; ranije Billuart, D'Annibale; fra Crnica, n. dj. str. 105, 158.

i da se oni mogu po njemu ravnati. Razlog: da neko pravilo postigne svoju svrhu, valja ga primijeniti na ono zašto je izdano. Kod čovjeka kao razumnoga bića ne može to biti drukčije, nego da on upozna to pravilo. Pa kako se zakon daje za čitavu zajednicu, valja da zajednica upozna volju zakonodavčevu ako hoćemo da se po njoj ravna. Toga pak upoznavanja zakona ne može biti bez njegovog proglašenja, kako je jasno. Proglašenje zakona je prema tome primjena jedne izrađene norme, predstavlja je dakle u sebi gotovom.

Načelo »leges instituuntur cum promulgantur« (vd. kan. 8, § 1) ne znači više, nego da je proglašenje potrebno da zakon postane za podanika obavezan (»obligatio in actu secundo«). U tom času kad ga svi zbog toga što je proglašen mogu upoznati, postaje zakon za sve »lex instituitur«. Obaveznu snagu prema tome ne dobiva zato što je proglašen, — to je tek jedan potrebni uvjet, — nego mu je snaga odatle što proizlazi od zakonitoga predstavnika vlasti koji ima pravo donositi zakone. Proglašenje dakle, čini se, ne spada na samu bitnost zakona, ali je njegovo bitno svojstvo (6).

4. — **Način proglašenja** može biti raznolik; glavno je da podanici mogu saznati za sadržaj zakona. Po selima je negdje u običaju da se zakoni i naredbe vlasti čitaju na nedjeljnom narodnom skupu; negdje se pisan ispostavlja na javnom mjestu; negdje ga glasnik saopćuje narodu; danas se redovno u službenim novinama proglasuju.

a) Proglašenje valja da izvrši (naredi) zakonodavac na javan način. Pod izrazom javan način razumije se takav čin koji će podanicima pod izvjesno saopćiti volju zakonodavčevu. Dok zakon nije proglašen, nije ga dužan obdržavati onaj koji je tek slučajno za nj saznao. Čak ni ne griješi ako radi protiv njega, jer još nije formalni zakon baš zato što još nije proglašen.

b) U prvo su doba proglašivali crkvene zakone tako, da su ih u Rimu javno oglašavali. Nije bilo potrebno da se to isto čini u pojedinim crkvenim pokrajinama osim u naročitom slučaju. Od god. 1909. svi se crkveni zakoni proglašuju isključivo u službenom listu

(6) Ovo će stanovište najviše odgovarati mišljenju sv. Tome koji kaže: »Unde ad hoc quod virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem«. S. theol. I—II, q. 101, a. 4.

sv. Stolice koji nosi naslov »Acta Apostolicae Sedis«. Ako se u naročitom slučaju uzme drugi način proglašenja, mora on biti posebno i izrijekom propisan (7).

c) Kako će se proglasiti zakoni ekumenskih ili pokrajinskih sabora te biskupijskih sinoda zavisi od samih članova dotičnoga zakonodavnoga tijela ili od nadležnoga biskupa (8).

d) Dok zakon dođe do znanja svima podanicima, proći će redovno neko vrijeme. I sam zakonodavac određuje za to jedan rok kad će obveza početi. Za to se vrijeme veli da zakon »praznikuje« (vacatio legis). Crkveni zakoni redovno počinju obvezivati 3 mjeseca nakon proteklog uvrštenja u rimskom službenom glasilu. Ako je drukčije, mora to biti naročito istaknuto. Poslije toga roka nitko nema isprike (9).

§ 2. SVOJSTVA ZAKONA

Kao naročita svojstva zakona ističemo:

1) **Općenitost** (universalitas). Pod ovim se pojmom misli u prvom redu na svojstvo što slijedi iz one bitne oznake koja veli, da se zakon izdaje za opće dobro dakle za sve podanike. Za opće je dobro međutim i zakon koji uzima u obzir samo jedan dio članova zajednice kad ih na pr. dijeli prema zvanju (vojnici, klerici) ili stanovanju (stranci, doseljenici). Osim toga valja uzeti u obzir i ovo: Ima zakona koji se ne tiču izvjesnoga velikog broja podanika, uzeli ih u kolektivnom ili u pojedinačnom obziru, nego samo nekih grupa pa čak i nekih pojedinaca, na pr. zakon o izboru kralja, pape i sl.; ovi se zakoni formalno ne odnose na pojedince kao osobe, nego na njih kao na dio cjeline: nije zakon o Piju XI., niti o Petru II., nego o kralju, papi uopće. Dobro za to valja uočiti:

a) zakon se izdaje za opće dobro zajednice, t. j. jednoga savršenog udruženja kao što je država ili crkva. To mu je bitna oznaka;

b) može se međutim protezati i samo na jedan određeni dio članova te iste zajednice (o strancima, o nostrifikaciji diploma i sl.), pa se ipak izdaje za opće dobro.

2) **Trajnost** (perpetuitas). Znači: smrću zakonodavca zakon ne prestanje važiti. Zakonodavac je u času izdavanja zakona samo pred-

(7) Const. »Promulgandi« od 29. 9. 1908 pape Pija X.

(8) Kan. 227, 291, § 1; 335, § 2.

(9) Kan. 9. C. Z.

stavnik cjeline, koja živi dalje i nakon smrti toga predstavnika. Kad se kaže za ljudske zakone da su »vječni«, misli se na ovu vremensku trajnost.

Čak i Božanski zakon — objava Starog Zavjeta — nije bio vječan u pravom smislu riječi, jer je prestao smrću Kristovom na križu. Pojam dakle trajnosti nema drugoga značenja osim da zakonu nije stavljen izvješten rok dokle ima važiti, nego ostaje na snazi, dok ne nastupi iznutra ili izvana uzrok radi kojega mora prestati. Događa se da zakonodavac naziva jednu odredbu »zakonom« i ako je unapred odredio da je privremena; slučaj s crkvenim zakonom o pobijanju modernizma (10).

3) **Zakon vrijedi za budućnost** a ne obvezuje unatrag (11). Ovo je svojstvo zakona od velike važnosti u praktičnom životu. Razlog je na dlanu: zakonska obveza ne može imati za podanike snage, dok im zakon nije objelodanjen ili proglašen. Najprije je dakle kod podanika sloboda a po tom nastupa obveza. Nitko dakle ne može odgovarati za svoje ranije čine protivne ovome zakonu: ranije nije bilo zakona, dakle nije bilo ni zakonske povrede.

Međutim zakonodavac ima vlast da i ranije čine podvrgne, ako hoće, novom zakonu i traži za njih, ukoliko još postoje, da se usklade s novim zakonom. Ako se posluži tom vlašću mora to učiniti izrično i jasno da u društvenom životu ne nastane nesigurnost, uzbuna i nered. Opće dobro društvene zajednice traži da se u život građana ne unose trzavice, nego da se čuva mir i blagostanje. Traži dakle da se poštuju i t. zv. »stečena prava«.

Kako će se u pojedinim slučajevima istumačiti »stečeno pravo« i dovesti u sklad s propisima novoga zakona, stvar je pravnika i kanonista u svakom pojedinom slučaju (12).

§ 3. UČINAK ZAKONA

Postavljamo dva neposredna učinka zakona:
1) m o r a l n u o b v e z u kao nešto što iz zakona izravno slijedi.
2) s a n k c i j u kao nešto što zakon upotpunjuje i usavršuje.

Sv. Toma (13) razlikuje dvije vrste učinka: prvi se nalazi:
a) u podložnicima. Ljudi veli, po zakonu postaju dobri: svaki zakon ide za tim da sebi upodobi svoje podložne, pa da budu uopće dobri prema volji Božjoj ili pak dobri u kojoj naročitoj korisnoj stvari. Drugi se učinak vidi:

(10) AAS, X (1908), str. 136.
(11) Kan. 10. C. Z.
(12) V e r m e e r s c h, Epitome I, n. 45; fra C r n i c a, n. dj. str. 201. i sl.
(13) S. theol. I—II, q. 92, a. 1.

b) u zakonodavcu. On upravlja u smislu zakona, zapovijeda, zabranjuje, dozvoljava; osim toga kažnjava u tu svrhu da mu se podložnici pokore. Iz toga njegovoga djelovanja što slijedi drugo za podanike nego obveza? A da obveza bude uspješna, valja joj dodati sankciju.

I. **Zakonska obveza** je za neke (14) svojstvo zakona, ali je ona u stvari neposredni učinak zakona. A k t i v n a je obveza: sila, snaga, sposobnost zakona da nekoga veže. P a s i v n a je obveza: moralna dužnost u podložniku da radi prema zakonu. Kako govorimo o obvezi kod razumnih bića, govorimo o m o r a l n o j dužnosti dakle o nekoj razumnoj, a ipak kategoričkoj potrebi da postupamo baš tako kako zakon traži. Mi smo moralno primuždeni da radimo kako zakon traži, i ako našoj volji ostaje fizička sloboda da uradi protivno.

Ova je nužda ili potreba kojom se podvrgavamo zakonu: a) o b j e k t i v n a, jer je u izravnom odnosu s našom svrhom pa tko hoće svrhu, treba da hoće i sredstvo kojim se do nje dolazi. Ona je zatim b) p r a k t i č n o n u ž n a, jer pokazuje na zakon kao na jedno praktično sredstvo kojim se svrha postizava. Ona je napokon c) a p s o l u t n a (imperativa seu categorica) jer je zakon kakav god u konkretnom slučaju bio, izraz volje vrhovnog Božanskoga zakonodavca; svaki je vremenski zakon samo jedna od karika u nizu kojim nas On veže sa sobom; k Njemu kao konačnoj svrsi ne smijemo težiti uvjetno nego apsolutno.

Zakon nas dakle veže moralno; fizički ostajemo slobodni te možemo obvezu ispuniti ili ne ispuniti. Njegova snaga, izvor svake obveze jest konačno Bog sâm, odnosno sveta Njegova volja; jedino ona može čovjeka uspješno vezati a ne drugi njemu jednaki čovjek. Od Boga je dakle svaka obveza izravno ili neizravno: »nema vlasti a da nije od Boga« (Rim 13, 1; Ef 6, 1; Mt 16, 19). I objekti i subjekti su dakle u svijetu povezani jednim stvarnim realnim odnosom između sebe, a jedni i drugi s Bogom kao konačnim ciljem.

II. **Sankcija zakona** sastoji najprije u činjenici koju zakonodavac izvršuje kad p o t p i š u j e zakon; zatim znači odredbu ili dodatak zakonu kojim se ustanovljuje n a g r a d a za obdržavanje, a k a-

(14) V e r m e e r s c h, n. dj. I, str. 147, premda se izražava: »prima et communis e f f i c i e n t i a legis dicitur obligatio«, što svakako više označuje učinak ili posljedicu nego svojstvo.
(15) »Video meliora proboque, deteriora sequor...« Ovidije, Metamorf. 7, 20; »Jer ne činim ono što hoću, nego na što mrzim, ono činim« Rim 7, 15.

zna za prestupak. Više se i češće radi o kazni nego o nagradi tako, da se danas pod sankcijom isključivo misli na kaznu što čeka prekršitelje zakona. Kad bi i htjeli — ne bi smogli dosta nagrada za održavanje zakona, zato moderni zakoni davno o njoj i ne govore. Unutrašnja sankcija je ono dobro što ga čovjek osjeća kad je zakonu udovoljio: mirna savjest; ili ono zlo što ga ćuti kad je zakon pogazio: grižnja savjesti. Vanjska sankcija sastoji u nagradi ili kazni određenoj po zakonodavcu.

Svrha je sankcije trostruka: a) da sklone ljude na obdržavanje zakona. Mnogi spoznaju i zakon i dužnost, ali ga ipak ne drže jer ih zle sklonosti vuku na drugu stranu.

b) da kazni zlodjelo i nagradi dobro djelo pa da tako i na ovom svijetu uspostavi kakovu takovu pravdu i popravi red grijehom poremećen.

c) da nepokorne prisili na održavanje zakona. Tko ne će milom, hoće silom. Kazna je zlo koje stiže nepokornoga podložnika za krivnju kao odmazda (poena vindicativa).

Bilješka I. Prema ovome što smo rekli o sankcijama vidi se da mislimo na ljudske zakone. Božji zakoni imaju svoje Božanske sankcije: vječni život i vječnu kaznu. Nije ovdje mjesto za razgovor o njima, nego u etici i dogmatici. Naročito se tamo objašnjava pitanje o trajanju kazne: nije li vječna kazan u nerazmjeru s ljudskim prestupkom zakona t. j. s grijehom?

Bilješka II. Sankcija nije isto što i obveza; razlikuju se međusobno što: 1) obveza nas upravlja, sankcija prisiljava; 2) obveza se odnosi na sve podanike, sankcija samo na prestupnike zakona; 3) obveza je prema volji koja ide za zakonom, sankcija protiv volje koja ne slijedi zakona; 4) obveza usklađuje, veže uz red, sankcija nas rješava nekoga dobra kad snosimo kaznu.

§ 4. RAZDIOBA ZAKONA

Zakone dijelimo:

I. **Prema trajanju** na vječni i vremeniti zakon. Vječni je zakon isključivo u jedinome Bogu kao vječnome biću. Sve što je izvan Boga jest vremenito. Kako je ljudski rod u vremenu nastao, mi se kao ljudi bavimo i upravljamo vremenskim zakonima. Čak i vječni Božji zakon postaje za nas vremeniti ukoliko je za nas u vremenu objavljen. Vremenite zakone opet dijelimo na:

II. **Prema izvoru** na Božje i ljudske zakone. Prvima je zakonodavac Bog, a drugima čovjek.

Božji je vremeniti zakon dvostruk: 1) prirodni što nužno opstoji u prirodi svih stvorenih stvari, a prokazuje nam ga sâm razum; 2) pozitivni što ga Bog slobodno daje na način koji sâm odredi.

Ovaj se pozitivni Božji zakon očitovao u povijesti ljudskoga roda na tri načina: a) u formi prvotne objave kako su je primili naši praroditelji i stari patrijarhe prije Mojsija; b) kao Mojsijev zakon koji je Gospod Bog dao Mojsiju za izraelski narod; c) kao evanđeoski zakon koji nam je donio Isus Krist.

Ljudski je zakon također dvostruk: 1) crkveni ili kanonski ako mu je zakonodavac Crkva; 2) državni ili građanski ako mu je zakonoša država.

III. U odnosu **prema materiji** može biti zakon koji: 1) zapovijeda ili nalaže da djelo valja izvesti 2) zabranjuje ili određuje da ga treba ispustiti. Ovaj može ili samo zabraniti neko djelo, ili ga zabraniti i ujedno poništiti (lex irritans) 3) dozvoljava i djelo proglasuje slobodnim 4) kažnjava radi prestupka.

Valja primijetiti: a) zakon koji nešto nalaže, ne nalaže toga zauvijek i svagda, nego za određene slučajeve; dobro je djelo uvijek istina naređeno, ali ga uvijek i svagda ne moramo izvršavati; naprotiv: zabranjeno djelo nikada ne smijemo izvršiti i zato je zabranjeno zauvijek. (»Lex affirmativa obligat semper, sed non pro semper; lex negativa semper pro semper«).

b) Zakon koji »samo dopušta«, nije zapravo zakon jer nema nikakove obaveze koja spada na pojam zakona; u koliko jest zakon, više je negativan jer brani spriječiti nekoga u izvođenju dozvoljenog djela.

IV. **Prema obvezi** dijeli se na 1) moralni zakon koji nalaže sâm čin i u savjesti na nj obvezuje, 2) čisto kazneni zakon koji obvezuje na preuzimanje kazne za slučaj neobdržavanja odredbe, 3) mješoviti koji obvezuje i na jedno i na drugo.

V. S obzirom **na područje** dijelimo ih na: 1) osobne koji obvezuju osobu gdjegod bila, 2) mjesne koji nemaju snage izvan određenoga područja.

VI. S ozbirom **na osnovicu** s koje polaze imamo zakone: 1) osnovane na dokazima ili činjenicama na pr. zakon o baštini, krađi, 2) osnovane na pretpostavci. Ovo se potonje događa:

a) kad prijeti opća pogibao podložnicima od neke pojave (praesumptio periculi) na pr. razvrat u ćudoređu ili bezvjerje od čitanja zločestih knjiga; da doskoči toj pogibli Crkva izdaje zakon o zabrani čitanja nekih knjiga; slično radi država kad obvezuje na naknadu štete zbog nehata;

b) kad nešto slijedi redovno ili općenito iz jednoga čina (praesumptio facti) na pr. kad udata žena rodi dijete, svi ga zakoni smatraju bračnim dok se protivno ne

dokaže. Ovo vrijedi za vanjski sud, za unutrašnji sud ne vrijedi prema pravilu: praesumptio cedit veritati (16).

VII. S obzirom **na opseg** razlikujemo zakone na: 1) o p ć e i k r a j e v n e, 2) z a j e d n i č k e i p o s e b n e, 3) p r a v i l n e i i z n i m n e.

POGLAVLJE II. O ZAKONIMA NAPOSE

Prema izvoru iz kojega izlaze podijelili smo zakone na Božje i ljudske. Raspravljat ćemo o njima po redu. Božji je zakon zapravo sveta volja Božja. Naša je dužnost da ga upoznamo, poštujemo i po njemu živimo. Dijelimo ga na vječni, prirodni i pozitivni Božji zakon.

§ 1. VJEČNI BOŽJI ZAKON

1. — On je o d v i j e k a kao i sâm Bog. Božja je mudrost odvijeka znala i gledala da će jednom u vremenu začeti opstojati ovaj svijet i svemir. I ta vječna odredba ili odluka u Bogu, prema kojoj će svijet i svemir biti ureden i po kojoj će se ravnati nebo i zemlja, to je vječni Božji zakon. Svaki je zakon jedna razumna odredba upravljača nekom zajednicom, pa je kao takav najprije u duhu i umu zakonodavca. On je zamišljeni red i način opstojanja i djelovanja stvari i bića što imaju nastati po njemu. Ako pretpostavimo da svijetom i svemirom upravlja Bog, kao što moramo pretpostaviti, jasno je da za čitav stvoreni svemir postoji odvijeka zakon, kako mi kažemo u volji Božjoj. I jer je u Bogu, s Njim je odvijeka, s Njim je i u Njemu onako kako samo može biti u Bogu: najsavršenije. To znači: do u tančine proveden s obzirom na svrhu čitavoga svemira i svakoga pojedinoga bića u njemu; ali nije takav samo pogledom na svrhu nego i s obzirom na djelovanje sviju zajedno i svakoga napose prema njegovoj prirodi; dakle: kod nerazumnih bića kao zakon fizičke nužde, kod razumnih kao moralni zakon.

Kako je svijet i svemir stvoren u vremenu, n i j e proglašenje vječnoga zakona moglo biti odvijeka. To je istina, ali to mu ne oduzima značenja ni pojma zakona. Proglašenje zakona traži da je zakon tako objavljen da bi ga svi podanici

(16) V e r m e e r s c h, Theol. mor. I. str. 156.

mogli upoznati. Pa kako je ljudski zakon proglašen i za one što kasnije dolaze ili će u budućnosti doći, oni se moraju brinuti da ga upoznaju; tako je i kod vječnoga zakona: on je proglašen s Božje strane (active, in actu primo); čim pak stvorenja stanu u vremenu opstojati, mogu ga čim se umno razviju upoznati i obdržavati; tim će samim biti proglašen i s njihove strane (passive, in actu secundo).

2. — Vječni Božji zakon je o p ć i, sveobuhvatan. On se obazire na sve moguće djelovanje stvorenih bića. Dakle: u prirodnom redu na djelovanje razumnih i nerazumnih bića; u natprirodnom redu na sudjelovanje čovjekovo s milošću Božjom i na djelovanje čistih duhovnih bića. Sav rad, svi pokreti, svi vanjski i unutarnji čini sviju bića, to je objekt vječnoga zakona. O tome veli sv. Toma: »Bog je upravljač svih djela i pokreta, što se zbivaju na pojedinim stvorenjima«. »Vječni zakon je sama Božja mudrost u koliko ravna sva djela i sve pokrete« sviju bića prema njihovom konačnom cilju (17).

Bilješka. Vječni zakon nije isto što:

a) I d e j a B o ž j a. Ideja je slika, nacrt, misao prema kojoj Bog stvara, a zakon je odredba prema kojoj se ravnaju stvorenja. Može se reći da je zakon Božji ideja za djelovanje stvorova, a za čovjeka napose smjernica kojoj on aplikacijom u životu daje konkretnu formu u svakom svom pojedinačnom činu.

b) P r o v i d n o s t B o ž j a. Providnost znači brigu za dobro u pojedinosti, zakon za dobro uopće; providnost skrbi i štiti, zakon obvezuje; ona u neku ruku upotpunjuje zakon. S ovim se izvodima slaže definicija sv. Augustina koji za vječni zakon veli, da je: odredba Božja ili volja koja nalaže poštivati prirodni (moralni) red a zabranjuje ga kršiti (18).

3. — Vječni zakon kao vječna volja Božja sama je Božja bitnost koju spoznaje sâm Bog i blaženi u nebu koliko im to Božja dobrota dopušta i omogućuje. On je nepromijenjena istina — veritas incommutabilis (19). Stvorena ga razumna bića mogu upoznati sad više sad manje, i to ne uvijek formalno kao vječni zakon nego materijalno: kad upoznaju tu ili onu istinu koja je objekt vječnoga zakona. Svako je upoznavanje istine, veli sv. Toma, neki odsjev i neko hvatanje dijela (sudjelovanje) u samom vječnom zakonu, jer je ta sama »nepromijenjena istina« isto što i volja Božja ili vječni zakon.

(17) S. theol. I—II. q. 91. a. 1; q. 93. a. 1: »Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum«.

(18) S v. A u g u s t i n. Contr. Faustum l. 22. c. 29: »Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans«.

(19) S v. A u g u s t i n. De vera religione, c. 31.

Pa tako u koliko svatko ponešto upoznaje istinu, upoznaje ponešto i vječni zakon (20).

Ako kažemo: štogod ljudski zakoni imadu u sebi pravednoga i zakonitoga, sve imaju od vječnoga Božjega zakona, moći ćemo potpuno razumjeti riječ sv. Pisma, gdje govori o Božanskoj mudrosti pa kaže: »Po meni kraljevi kraljuju i zakonodavci pravdu kroje« (Prov. 8, 15). Gdjegod vlada red u upravljanju na pr. u jednoj dobro uređenoj državi ili zajednici, ima se to zahvaliti glavi; od najviše postavljenih uče se oni podređeni i prema njima se ravnaju. Najviši upravljač nad svime što postoji jest Gospod Bog; najviši zakon jest vječni Njegov zakon; što ljudi upravljaju svodi se na upravljanje razuma, koji ih vodi i kazuje im put; razum pak nije drugo nego svijetlo od Vječnoga svijetla. Kad dakle ljudi imaju u životu slušati svoj razum, pogotovo imaju slušati onoga koji im je razum dao.

Kad bi to svi ljudi shvaćali i tako radili, sav bi se ljudski život odvijao drugim, boljim putem! Ali i ako mnogi ne shvaćaju a mnogi ne će da shvate, stvar je ipak tako i nikako drugačije.

§ 2. PRIRODNI ZAKON

Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 91, a. 2; q. 93, a. 2; q. 94, a. 1—6; q. 96, a 2, ad 3; q. 97, a. 1, ad 1.

1. — Sva stvorenja imaju na svoj način udio u vječnom zakonu, jer su sva proizašla iz ruke vječnoga Boga i Stvoritelja. U svima je utisnuta Njegova sveta volja. Ako su stvorenja i nastala u vremenu, ona streme k svome cilju, obavljaju svoje djelovanje onako kako im je On odvijeka odredio. Taj udio na vječnome zakonu što ga ima razumna ljudska priroda, nazivamo prirodnim zakonom. Ljudski se rod izdiže iznad drugih stvorenja razumnom dušom. Razum shvaća da je za nj postalo dužnošću ono što Bog naređuje u i po vječnom zakonu. Pa ukoliko taj vječni zakon spoznajemo na taj način da uviđamo što valja a što ne valja,

(20) »Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis ut Augustinus dicit; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis autem quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem«. S. theol. I—II, q. 103, a. 2.

što smijemo a što ne smijemo, kad po njemu radimo, slijedimo ga i slušamo, velimo da obdržavamo propise prirodnoga zakona.

Subjektivno je dakle on za nas spoznata obveza u smislu zahtjeva što ih volja Božja stavlja na svoja razumna stvorenja da obdržavaju moralni red, da čine dobro, izbjegavaju zlo i sl.

Sv. Oci a po njima i sv. Toma su ga nalazili (i ako krivo prema originalu) u onom tekstu psalmiste (4, 6): »Nad nama je označeno svijetlo lica Tvoga Gospode . . .« Svijetlo prirodnoga našega uma po kojemu razlikujemo dobro od zla nije ništa drugo, nego zapaljeno svijetlo Božje u nama. Ono je dio vječnoga svijetla, vječne Božje bitnosti ili Božje volje ukoliko nam se ona očituje preko toga žiška; pasivno objašnjenje vječnoga zakona u nama, dakle naš zakon. Mi pod uplivom toga svijetla sami spoznajemo svoju svrhu, sami za njom razumno težimo i odabiremo sredstva za postignuće. U neku smo ruku u tomu nastojanju slični samoj Božjoj Providnosti: ona vodi brigu za sve, a mi za sebe; ona upravlja sva razumna stvorenja prema sebi kao konačnoj svrsi, a mi sve što radimo kao razumna stvorenja, upravljamo prema Njemu opet kao istoj konačnoj svrsi. Na osobiti dakle no jači i očitiji način potpadamo mi pod Providnost i s njom sudjelujemo.

U objektivnom je smislu prirodni zakon sâm prirodni moralni red: razumna ljudska priroda po odredbi Božjoj (po Njegovoj volji) treba da po sebi čini što je dobro i pošteno i da izbjegava zlo. Sav je čovječji aktivitet u granicama njegovoga odnosa prema Bogu, sebi i bližnjemu. Na tome polju i u okviru tih odnosa vlada red kako ga je sâm Bog ustanovio: prirodni moralni red. Taj red, taj po prirodi stvari određeni moralni odnos ujedno je norma za sav spomenuti ljudski aktivitet, on ima sva svojstva zakona. Zakon je razumska odredba a ovdje se udio na vječnom zakonu javlja u razumu i po razumu, razum uređuje i određuje pošto je spoznao i usvojio.

Taj je zakon od Boga proglašen čitavoj ljudskoj zajednici, makar da se proglašenje odvija pojedinačno, po razumu svakoga pojedinoga ljudskoga bića; opet se odvija po razumu kao zajedničkom jednom svojstvu i zajedničkoj odlici sviju ljudi. Svima je dakle dan jednom odredbom preko razumne prirode, da se prema njemu vladaju u radu za svoj spas.

Iz rečenoga se vidi kako se točno izražava sv. Toma kad naravni zakon definira: **Udio (sudjelovanje) vječnoga zakona u razumnom**

stvorenju (participatio legis aeternae in rationali creatura« (21).

2. — Otud slijedi da prirodni zakon:

a) formalno nije isto što i volja Božja. Nemaju norme prirodnoga zakona svoje snage od toga što Bog tako hoće, nego Bog tako hoće što su jedni čini u sebi dobri a drugi zli, pa ih Božja mudrost nužno nalaže ili zabranjuje. Osnovica su mu dakle biti stvari nepromijenjene i nepromjenljive kao što je nepromjenljiv sâm njihov početnik Gospod Bog.

Postoji mišljenje da bi nam norme prirodnoga zakona bile jednako poznate i djelovanje po njima jednako naređeno, sve kad Bog i ne bi htio da nas veže prirodnim zakonom. Odredbe su Božje mudrosti ili Božjega razuma bitno spojene s ljudskom prirodom, pa bi je one jednako vodile konačnoj svrsi, jer bi jednako izvjesni čini bili dobri a drugi zli (poštuj roditelje, ne kradi, ne laži) i jednaka bi nam bila obveza da ih se držimo u životu. To znači: norme prirodnoga zakona izlaze iz prirodnih bitnosti stvari kako ih je Gospod Bog ustanovio. Mogao bi ih čovjek upoznati ne vodeći računa o volji Božjoj niti izravno o samom Bogu. Prirodni zakon vele, postoji i bez obzira na volju Božju; formalni mu je princip razumna ljudska priroda; od nje ima on svoju obaveznu snagu u prvom a od volje Božje u drugom redu.

Za izjašnjenje navode: u spoznaji da nam je svrha apsolutno nužna i da nam je to i takovo sredstvo apsolutno nužno radi veze između svrhe i sredstva, nama se apsolutnom nuždom nameće dužnost da se sredstva prihvatimo. Tako je uistinu s prirodnim zakonom: svrha nam je — smirenje u Gospodu — apsolutnom nuždom nametnuta jer konačno svoje dobro ne možemo ne željeti. I kad razum promatra sredstva što vode do nje, jedna odbacuje kao neprikladna a druga prihvaća, jer vidi da su s njom u nužnoj vezi. Dakle razum nam nameće apsolutnu moralnu dužnost da pođemo putem koji se prokazuje apsolutno potrebnim.

Ovakovu argumentaciju usvajaju Vasquez, Gerdil, D'Hulst, Mercier, Merkelbach, Gillet, Lottin, Du Rousseau, Garigou-Lagrange, Fonsegrive i dr. (22)

b) Nije isto što i Kantov »kategorički imperativ«. Kantov imperativ ne pretpostavlja konačne svrhe izvan odredbe ljudskoga razuma. Razum je za nj autonoman i on obvezuje. A mi ovdje prihvaćamo svrhu koju ne nameće ljudski razum nego Bog; nije obveza iz nas nego izvan nas; mi je ne možemo izmijeniti nego idemo k njoj po prirodnoj sklonosti. Pravi dakle pojam obveze i autonomija ne idu zajedno.

Naša je priroda doduše po svojoj sklonosti sama sebi zakonom, jer nas ona obvezuje na sredstva pošto smo jasno upoznali svrhu. Ali tu je jedna velika razlika od mišljenja racionalista: prirodni zakon pokazuje što je dobro a što zlo, on svijetli u tami, a razum spoznaje i naređuje što valja činiti, sudi u konkretnom slučaju ili daje opću normu za djelovanje, ali ne po sebi ni iz sebe nego po spoznajnoj normi izvan sebe koju je u se primio i spoznajnom svojom sposobnošću učinio zakonom svake razumne prirode.

c) Nije u pravom smislu neko stanje (habitus) jer nije samo sredstvo po kojemu ljudi djeluju, nego je norma koju razum stvara i naređuje (est aliquid per rationem constitutivum« (23).

U širem bi se značenju pojma mogao ipak shvatiti kao jedno stanje: kad netko u sebi drži propise prirodnoga zakona, znade za njih a da o njima aktuelno ne razmišlja ili se njima ne služi radi kakove zapreke, za nj možemo reći da je u stanju primijeniti propise prirodnoga zakona što ih nosi u sebi; isto se može reći i za djecu koja još nisu došla k razumu (24).

3. — Sve odredbe prirodnoga zakona dadu se svesti na jedan najopćenitiji propis: **čini dobro a izbjegavaj zlo.** Razumno se biće uvijek povodi u svom djelovanju nekom svrhom kao nekim dobrom: za dobrom svi prirodno teže, ono je kao formalni objekt volje najopćenitiji propis na kojem se osnivaju svi propisi prirodnoga zakona. Ali u toj se našoj težnji i u radu oko dobra u životu razabire jedno izvjesno stupnjevanje: najprije nam je briga za očuvanjem života, zatim skrb za očuvanjem vrste, onda opstanak i napredak u društvenom obziru, naobrazba, imetak i dr. S toga je dakle gledišta i sam prirodni zakon mnogostruk (25).

4. — **Prirodni je zakon kao zakon** (in actu primo) **jedan i jedinstven kod svih ljudi**, jer svi ljudi s istim razumskim teženjem idu za primjenom istine sadržane u vječnom zakonu. Kao stalni zakonski normativ (in actu secundo) opet je jedan i jedinstven kako po svojim osnovnim načelima tako i po primjeni tih načela u praktičnom životu. Vrijedi to općenito i u najviše slučajeva. Pogrješnih izvoda iz načela i pogrješnih primjena ima u životu s razloga što pojedinci nisu u stanju da ih ispravno provedu i primjene. Dolazi to otuda

(21) »Lex naturalis non est lex quatenus est in legistatore ut regulante ac proinde non est ipsa lex aeterna, sed est lex ut est in subditis ut in regulatis ac proinde est participatio, manifestatio, promulgatio passiva legis aeternae in nobis«, Merkelbach,, Summa theol. mor. 1², str. 226; »Legis naturae promulgatio est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam«, Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 90, a. 4 ad 1; »Es existiert ein ewiges Gesetz welches Gott dem Bewustsein der vernünftigen Creatur in seinen Umrissen mitgeteilt hat«, Haring, Der Rechts- und Gesetzesbegriff str. 30.

(22) Merkelbach dodaje: »Quod tamen non excludit remote et ultimate legem naturalem a Deo pendere et obligationem, noto Deo, plenius et perfectius percipi«, n. dj. str. 227; Haring (n. dj. str. 52) drži s Cathreinom i Meyerom »dass heutzutage die Controverse zu Gunsten des Suarez entschieden sei«.

(23) S. Theol. I—II, q. 94, a. 1; q. 90, a. 1 ad 2.

(24) Göpfert-Staab, Moraltheologie, Paderborn 1923, str. 18; Sv. Toma, S. theol I—II, q. 104, a. 1.

(25) S. theol. I—II, q. 94, a. 2.

što su intelektualno defektni ili što su lošim navikama zavedeni. No tu nije krivnja na zakonu nego na čovjeku. Što su slučajevi praktične primjene komplicirаniji tim je veća mogućnost da dođe do pogrješnih izvoda i pogrješnih primjena (26).

Odredbe prirodnoga zakona možemo prema tome svrstati u tri grupe:

a) najopćentija moralna načela (dobro valja činiti, zlo izbjegavati, Boga ljubiti i slaviti, dobro dobrim uzvratiti i dr.) zovemo osnovnima i prvotnima načelima. Ona nisu iz drugih izveđena;

b) neposredno izvedena načela iz ovih prvotnih i to jednim lakim i neposrednim uvidom jesu: roditelje treba štovati, ne kradi, ne laži, ne diraj tuđeg bračnog druga i dr. Etnolozi dokazuju da su načela dekaloga poznata svima narodima svіju vremena;

c) doumljivanjem izvedena načela iz predašnjih postavljamo na treće mjesto. Do njih se dolazi studijem i logičkim operacijama. Na pr.: nađena stvar pripada vlasniku; praznovjerjem nanosimo uvredu Gospodu Bogu; ni u samoobrani nije slobodno ubiti čovjeka ako je obrana na drugi način moguća.

5. — **Prirodni je zakon nepromjenljiv.** Da mu se nešto nadoda Božjom odredbom, ne bi to značilo promjenu, nego proširenje. Ali da mu se nešto oduzme, nastala bi stvarno promjena, kako je jasno. Ta bi promjena mogla biti a) unutrašnja: da se zakonska odredba izmijeni ili da prestane b) izvanjska da Bog ili čovjek zakon djelomično ukine ili od njega oprosti (dispenzira).

Na prvi je način promjena isključena s razloga što je sadržaj prirodnoga zakona vezan na bitnost ljudske prirode i na bitnosti stvari. Ono je po svojoj prirodi dobro ili zlo što razum kao takovo spoznaje pod silom vječnoga zakona koji je sve stvari uredio baš tako, a ne drugačije. Razum to kao dobro ili zlo spoznaje i prema tome nalaže ili zabranjuje. Sve je dakle po prirodi usmjereno prema konačnoj svrsi i s njom u nužnoj vezi, dakle u vezi s Bogom koji se ne mijenja, pa se i priroda stvari s te strane ne može mijenjati.

Na drugi je način promjena isto tako isključena. Isključena je od strane Gospoda Boga, jer ono što je dobro ili zlo, takovo je po prirodi stvari a ne formalno po volji Božjoj. Ni on dakle tih odredaba ne može mijenjati jer su, kako smo naprijed rekli, bitnosti stvari nepromjenljive kao i sama Božja bitnost od koje potječu. Da je pak od strane čovjeka svaka promjena isključena, razumije se samo po sebi.

(26) S. theol. I—II, q. 94, a. 4.

Međutim sv. Toma veli na ovome mjestu, da može biti promjene u prirodnom zakonu kad bi se radilo o nekoj pojedinačnoj odredbi ili radi posebnih razloga koji otešćavaju izvedenje neke odredbe.

To se ima ovako razumjeti: kod nekih propisa prirodnoga zakona može nastupiti takova promjena materije da se više ne može govoriti o obvezi u smislu iskonskoga prvotnog propisa prirodnoga zakona. Promijene se okolnosti u konkretnom slučaju tako, da dok zakonska načela i dalje postoje, nemaju u tom i takovom slučaju primjene. Takova promjena materije može uslijediti s Božje ili s ljudske strane: kad je Gospod pozvao Abrahama da mu žrtvuje svoga sina Izaka, sâm je Gospod raskinuo uvjet što ga traži prirodni zakon kad ne samo da zabranjuje ubiti nedužna čovjeka, nego nalaže ljubav oca k vlastitom djetetu; kad vlasnik revolvera traži tu svoju stvar natrag s namjerom da počini samoubojstvo, on je izmijenio materiju i udovoljiti propisu prirodnoga zakona (vratiti tuđu stvar) bilo bi ovdje ludo i nerazumno: ne radi se više o priznanju prava vlasništva, nego o posve novoj stvari: o dužnosti spriječiti jednu povredu istoga prirodnoga zakona koja veli, da život ljudski nije u čovječjoj nego u Božjoj vlasti (27).

Sada možemo zaključiti:

a) kod prvotnih (osnovnih) propisa prirodnoga zakona nema i ne može biti nikakove promjene

b) kod propisa izvedenih iz osnovnih načela nema promjene općenito i redovno nego katkad i iznimno, t. j.

1) kad to Gospod Bog sam pripusti i dopusti radi nekoga višega cilja: tako su sinovi prvih ljudi smjeli uzimati sestre za žene, a stari Židovi smjeli držati više žena 2) kad se izmjenom prilika izmijeni materija i nastupi t. zv. impropria dispensatio od propisa prirodnoga zakona na pr. slobodno je uzeti tuđu stvar i protiv volje vlasnika kad se kod drugoga radi o spasu života vlastitoga ili tuđega; slobodno je odati povjerenu tajnu kad se radi o tomu da se zapriječi veliko zlo za Crkvu, za državu, za treću osobu ili konačno za nas same.

Za praksu. U našemu postupku se valja uvijek čuvati nagle odluke u prestupanju propisa prirodnoga zakona. Kad nam se i čini da je oprost na mjestu, ne smijemo se odlučiti na djelo privatnim svojim autoritetom.

Za to je tu autoritet Crkve ili države. Ubiti razbojnika ako ga sretneš, uzeti bez daljnjega drugu ženu ako je ustanovljen slučaj sile i sl. nije slobodno bez obzira na onoga koji će s nama zajedno ustanoviti, da su prilike toliko izmijenjene da se

(27) »Potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum«, S. theol. I—II, q. 94, a. 5; Haring (n. dj. str. 35) bilježi četiri mišljenja o toj stvari: 1) Bog može podijeliti oprost od svih odredaba prirodnoga zakona (Ockham i Petar d'Ailly); 2) mogućnost oprosta možemo zamisliti samo od zapovijedi sadržanih na drugoj ploči, (dakle od 4—10, Duns Skot); 3) samo je od pozitivnih odredaba prirodnoga zakona moguć oprost (Durandus); 4) Ni od jedne odredbe dekaloga nema oprosta (Suarez). Tumačenja se pojedinih autora konačno najviše zalažu za rješenje kako smo ga gore iznijeli.

propis naravnoga zakona ne može više razumno tražiti. Dužnost da ga obdržajemo ne počiva na tomu što svaki propis, pa i onaj o ženidbi i poštovanju života ima svoju svrhu, nego na tomu što r e d u prirodi (društvu) po naravi koju imamo traži, da se propis obdržaje. Ta je obveza općenita a pojedinačnom postaje preko iste te prirode koju ima svaki čovjek. Tko dakle povrijedi red koji priroda traži, počinja grijeh i radi ujedno protiv svrhe koju također traži priroda. U pojedinačnom slučaju dakle može nastati pitanje, da li je svrhe nestalo. Tada ćemo tražiti dispenzu. U stvari to nije prava, nego neizravna dispenza, jer je ne daje vječni zakonodavac nego čovjek. U stvari je ona jedno razjašnjenje, konstatacija da primjena zakona nema mjesta, kako ga uistinu daje Crkva kod zavjeta, zakletve i neizvršene sakramentalne ženidbe. Autoritet Crkve nadomješta tu Božji autoritet. Crkva tumači, izjavljuje i objašnjuje da je u skladu s voljom Božjom ako se u danom slučaju odustane od preuzete obveze. Takova je vlast sv. Ocu papi potrebna pa zato opravdano smatramo i dana, da se olakšaju teški tereti u životu vjernika. Pojedinci ih ne bi mogli snositi, pa bi im na putu spasenja bili više od štete nego od koristi.

6. — **Mogu li ljudi ne poznavati propisa prirodnoga zakona?** U prirodi razumnoga stvorenja leži da ga upozna. Razum ne može a da ga ne vidi i ne zamijeti ako normalno funkcionira. Nije dakle moguće da ga razumna stvorenja u o p ć e ne upoznadu. Ali da ga ne upoznadu u p o j e d i n o s t i m a i u jednom izvjesnom visokom stupnju — to se može desiti. Zato kažemo:

a) P r v o t n a n a č e l a prirodnoga zakona upoznaje svaki normalan zrio čovjek. Ona su neposredno jasna, javljaju se u svijesti svakoga pojedinca kao osnovne norme života.

b) D r u g o t n a n a č e l a prirodnoga zakona mogu rđave strasti kod pojedinca zasjeniti na neko kratko vrijeme. Nije moguće da ih odrastao čovjek ne bi kroz duže vrijeme upoznao, a pogotovo mu ne mogu trajno ostati nepoznata, jer su ta načela konačno laki i neposredni izvodi iz prvotnih. I gdje se zato kroz neko vrijeme namjerite na slučaj nepoznavanja propisa dekaloga, bit će u tome nešto krivnje i na intelektu (psihička nerazvijenost, loš odgoj), ali daleko više na volji (strast, povodljivost, rđava navika).

c) P r o p i s i t r e ć e g a s t e p e n a dakle oni i onakovi do kojih se dolazi umstvenim operacijama i uz izvjesne poteškoće, mogu pojedincima biti nepoznati potpuno i na dugo vrijeme a možda i kroz cio život. Njihovo upoznavanje traži izvjestan stupanj obrazovanosti. Pa gdje je manjak na dostatnoj naobrazbi, bit će ovo ispravno ne samo teorijski nego i u praksi. Pojedinac dosljedno ne

će snositi formalne odgovornosti za eventualni prestupak nego će samo materijalno zgriješiti (28).

Prema tome:

a) Z l e m i s l i i ž e l j e (unutrašnje čine) mogu ljudi smatrati dopuštenima t. j. da nisu grješni ako se od njih ne pristupa k djelu. To neznanje može biti nesavladivo dakle potpuno. Da li ono može vrijediti kao isprika za unutrašnji čin i onda kad ljudi znadu da je vanjski čin griješan — nije vjerojatno. Iz toga što vanjski čin ispravno smatraju griješnim, morat će s vremenom doći do zaključka da i unutrašnji čin sadržaje jednu neurednost koja je nedopuštena.

b) Z l a d j e l a (vanjske čine) mogu u nekim izvjesnim slučajevima djeca i neuki ljudi smatrati dopuštenima: krađu od bogataša, poluciju, laž u nuždi, krivu zakletvu u životnoj opasnosti. Bilo je autora koji su tvrdili da može biti čak i kršćana koji smatraju vanbračni priileg slobodnim u mjestima i krajevima, gdje se tolerira javna prostitucija (29).

8. — **Subjekt prirodnoga zakona** jest svako ljudsko stvorenje bez izuzetka. Prirodni je zakon s razumnom prirodom bitno spojen, gdjegod je dakle ona t. j. razumno ljudsko biće, onamo se proteže i prirodni zakon. Dakle: ne samo ljudi na zemlji nego i blaženi i osuđeni, zatim djeca i ljudi poremećenoga uma, svi su oni subjektima prirodnoga zakona (30). Ovi potonji jer nisu sposobni počiniti formalnoga, počinjaju samo materijalni grijeh kadgod prestupaju zakon, koji je stalno u njihovim dušama. Oni koji ih zavode na prestupak i ako samo materijalni, počinjaju formalni grijeh.

9. — **Sankcija prirodnoga zakona** sadržana je u njegovom pojmu. Kako je on udio razumne prirode na vječnom zakonu, a pošto je vječnim zakonom ustanovljen u svijetu i svemiru red po kojemu sve stvoreno teži k svome Stvoritelju i tako k svome savršenstvu, slijedi: tko taj red svojom voljom poremeti dakle tko zgriješi, istim se tim činom odalečuje od onoga zašto je stvoren t. j. od svoga dobra, od svoje svrhe i svoje sreće. I obratno: tko se po tom redu ravna, sjedinjuje se s tim dobrom. Niti može biti veće k a z n e nego što je odalečenje od vječnoga dobra, niti veće nagrade nego što je sjedinjenje s njim.

Sankcija je dvostruka:

a) u n u t r a š n j a što prati svaki naš čin i slijedi po samoj prirodi stvari. Tako slijedi duševno zadovoljstvo i mir nakon dobre ispovijedi, a nemir i grižnja

(28) DB n. 1202; Aleksandar VIII. papa osudio je tvrdnju: »Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali« (7/XII. 1690)

(29) N o l d i n, De principiis[20], str. 121, nota 4.

(30) M e r k e l b a c h, Summa theol .mor. I[2], str. 235.

savjesti nakon ubijstva čovjeka, nezadovoljstvo i neraspoloženost nakon neuredno provedenog dana ili noći
b) izvanjska što je ustanovljuje zakonodavac. Ili je već određena kod stvaranja zakona ili je tek ima izreći sudac nakon ustanovljenog i dokazanog prekršaja. Proizlazi dakle od jednoga izvanjskoga uzroka kao kad n pr. narušitelja vjerskoga obreda kazni zakon globom ili zatvorom.
Uzmemo li pak obzir na učinak sankcije razlikujemo:
a) savršenu ili potpunu, kad je kadra nametnuti se svakomu čovjeku i u svakoj prilici
b) nesavršenu ili nepotpunu, kad to nije moguće.
Za čovjeka postoji u ovomu životu sankcija prirodnoga zakona ali nesavršena ili nepotpuna. To znači: ni grižnja savjesti ni razne nesreće u životu ne samo da ga nisu u stanju sklonuti na potpune obdržavanje Božjega zakona, nego ni sva dobra ovoga svijeta nisu tolike vrijednosti da ga zadrže od grijeha. Dakle: ni kazna s jedne ni nagrada s druge strane nisu dostatne. Traži se sankcija i veća i jača od zla i od dobra ovoga života. To može biti samo sankcija u onomu životu, savršena i potpuna: vječno blaženstvo ili postignuće konačne svrhe i vječna tama ili zanavijeke odijeljen biti od vječnoga svijetla. Kakogod velika bila krepost i svetost pojedinoga čovjeka u ovomu životu — nagrada je na drugom svijetu još veća; i kakogod bila privlačiva snaga napasti i zamamna varava slast grijeha — kazna je još veća i strašnija. U svakom je slučaju kadra svakoga pojedinoga čovjeka odvratiti od grijeha i održati na putu kreposti.
Zakon znači red, red predstavlja vezu između svrhe i sredstava. Tko se dakle drži reda, dolazi do svrhe i tako do svoga konačnog blaženstva, a tko ga ne će svojom se voljom isključuje od vječnoga blaženstva i navlači na se vječnu kaznu. To vrijedi za prirodnu svrhu isto tako kao za natprirodnu. Prirodna svrha znači usavršenje prirode, ali je vezana s natprirodnom od časa kad je Gospod odlučio podići čovjeka na čast djeteta Božjega i baštinika kraljevstva nebeskoga. Otpad od prirodne svrhe znači zato i otpad od natprirodne, jer je svaki ljudski stvor u sadanjem redu Providnosti pozvan da ima dio u vječnom životu.

§ 3. POZITIVNI BOŽJI ZAKON

Kad čovjek ne bi imao natprirodne svrhe koja prelazi njegove prirodne sposobnosti, ne bi mu trebalo nikakovoga drugoga povrh prirodnoga i ljudskoga zakona. Ali u ovome redu Providnosti moralno mu je potrebno i jedno pozitivno Božje naređenje što ga predstavlja pozitivni Božji zakon. Anđeoski naučitelj iznosi ove razloge (31):
1) što nema razmjera između prirodnih ljudskih sila i konačne svrhe čovjeka
2) što je ljudski sud nestalan i neodlučan kad se radi o tomu,

(31) S. theol. I—II, q. 91, a. 4. i 5.

da u pojedinačnom slučaju dade čovjeku točan naputak za djelovanje
3) što valja dati sigurne smjernice i za unutrašnje ljudske čine o kojima drugi nije u stanju suditi; ljudski zakon uzima obzir samo na vanjske čine
4) što ljudski zakon ne može u skladnosti obuhvatiti svega našega djelovanja: što sve s jedne strane treba činiti i nagraditi a s druge spriječiti i kazniti.
Opstoji zato pozitivni Božji zakon: **Razumno Božje određenje ljudima slobodno dano i proglašeno da ih upravlja k vječnomu životu.** To je Božja objava. Nema sumnje da je neku objavu primio i prvi čovjek prije grijeha. O njoj ništa ne znamo, ali znamo za objavu koju je Bog dao:
a) židovskomu narodu preko Mojsija (Stari Zavjet)
b) svima ljudima preko Isusa Krista (Novi Zavjet).

Sv. Pavao na jednom mjestu u svojim poslanicama (Gal 4, 3) označuje odnos jedne objave prema drugoj kao odnos mladića zavisnoga od učitelja prema stanju neovisnoga muža. To znači: Stari se Zavjet ima uzeti kao priprava a Novi kao dovršenje; ono je put, a ovo cilj putovanja. Razlika je među njima: a) u Starom su više nazirali i tražili pravednost po vanjskim, a u Novom po unutrašnjim djelima b) tamo je glavni motiv bio strah od Boga osvetnika, a u Novom je ljubav k Ocu i Otkupitelju c) Stari je Zavjet imao svrhu vremenito dobro i duhovno očuvanje izraelskog naroda, a Novi ima »kraljevstvo Božje« (Mt 4, 17. Pokoru činite kraljevstvo Vam se Božje približava).

A) STARI ZAVJET.

1. — **Karakter zakona Staroga Zavjeta.** Prema planu Providnosti izašao je ovaj zakon od Boga kao Oca svijetla i istine da pripravi put Isusu Kristu, da mu bude svjedočanstvo (Lk 24, 44; Mt 15, 6) te da uzdrži vjeru u jednoga Boga koji će sve ljude spasiti preko svoga velikoga poslanika Krista. Preko Njega će doći savršena i potpuna objava. Ona pak u Starome Zavjetu jer je nesavršena, kako ističe sv. Pavao (Gal 3, 19) i kako se vidi iz Dj. Ap. 7, 53, dana je preko anđela Božjih slugu, dana je Židovima kao izabranomu narodu da iz njegove sredine izađe Krist Spasitelj. Otud i posebna dobročinstva Židovima, sve radi obećanja što ga primiše njihovi oci Abraham, Izak i Jakov. Stari je zakon dakle vezivao samo židovski narod a ostale tek utoliko, ukoliko se u njemu odrazuju propisi prirodnoga zakona. Što je povrh toga bilo, nije vezalo druge narode.

A vezalo je židovski narod i tražilo od njega veći stupanj svetosti radi svete osobe Mesijine koja će iz njega proizaći (32).

Da je Stari Zakon izdan u Mojsijevo vrijeme nalazi sv. Toma razloge shodnosti u tomu što su baš u to vrijeme: a) jedni mogli jasno spoznati svoju nemoć i neznanje u stvarima spasenja a b) drugi se bolje mogli okoristiti zakonom i pripraviti na primitak milosti po Kristu.

Karakter ćemo dakle Staroga Zavjeta kao zakona označiti ukratko kad kažemo da je u sebi bio:
a) dobar, jer mu je svrha bila stišavati požudu i spriječavati grijeh. U tom ga smislu hvali sv. Pavao (Rim 7, 22). Sasvim je tim bio b) nesavršen, što nije bio u stanju ozdraviti duše i privesti je k životu ljubavi jer nije davao milosti. Milost je pribavio istom Gospodin Isus Krist, kako ističe sv. Ivan: Zakon je dan po Mojsiju, milost i istina postade po Isusu Kristu (1,17).

2. — Sadržaj propisa Staroga Zavjeta. Svaki zakon nosi značaj jedinstvenosti kad ga promatrate prema glavnoj svrsi radi koje je donesen. Uzmu li se u obzir svi raznoliki putevi koji u životu preko njega vode do svrhe, onda ga pod tim vidom možemo i moramo nazvati mnogostrukim. I Stari je Zavjet bio jedan i jedinstven zakon jer je sav bio usmjeren na ljubav k Bogu i bližnjemu; pogledom na sadržaj njegovi su propisi bili:
a) moralni, što se odnose na kreposni život naroda da bude svet i pravedan u očima Gospoda Boga
b) ceremonijalni, što su prvenstveno uređivali vanjsko djelovanje u koliko se ono odnosilo na štovanje Boga i Božjih stvari
c) politički (sudački), što su uređivali pravne odnose između pojedinaca i cjeline.
S ova je tri gledišta Stari Zavjet obuhvatio čitav život židovskoga naroda. Sve se svrstavalo pod jednu ove tri vrste propisa. Odnos prema Bogu i bližnjemu, jednako kao i dužnosti prema vlastitoj ličnosti upravljao je zakon. Ako se pojavilo štogod novoga, našlo je svoje mjesto u okviru ovih smjernica. A one su kao ideje vodile narod k jednome Bogu a kao zakon pridržavale ga uz Gospoda vremenitim obećanjima i kaznama u zemaljskom životu. Milosti nisu pružala djela po zakonu nego su pojedinci postizavali vječni život po vjeri i nadi u Mesiju-Spasitelja.

3. — Propisi dekaloga. Jedan dio Staroga Zavjeta (dekalog = deset Božjih zapovijedi) sadržava moralne propise. Nisu u njemu formalno sadržani svi moralni propisi, nema dvaju najvećih (ljubi Boga i bližnjega) a ni mnogih izvedenih. Ipak možemo sve moralne propise svesti na zapovijedi dekaloga: oni prvotni i opći propisi morala sadržani su u njemu kao što su načela sadržana u općoj odredbi, a oni daljnji do kojih ljudi dolaze doumljivanjem i naučnim zaključivanjem, nalaze se u njemu kako se svaki izvod ili zaključak nalazi u premisama.

(32) S. theol. I—II, q. 98, a. 1—5.

Čitav pak moralni život ljudi obuhvaća taj Božji zakon kad ih opredjeljuje prema Bogu-zakonodavcu i jednoga prema drugome, dakle čovjeka prema čovjeku. S toga se gledišta čini sv. Tomi Akvinskomu veoma skladnom podjela na 10 zapovijedi, od kojih prve tri određuju odnos prema Bogu a ostalih sedam prema ljudima. I red kojim slijede odgovara razumnom traženju: na prvom je mjestu podložnost i priznanje Boga (I), štovanje (II) i odana služba Njemu (III); zatim osvrt na najbliže među stvorenjima t. j. na roditelje (IV), potom na živoga čovjeka (V), na odnos čovjeka prema ženi (VI i IX), njegov imetak (VII i X), skladan ljudski život (VIII) (33).

4. — **Prestanak zakona Staroga Zavjeta.** Stari je Zavjet prestao važiti smrću Kristovom. To svečano izjavljuju apostoli (Dj. Ap. 15, 1) i napose sv. Pavao (Hebr. 8, 13, Kol. 2, 16). Nestalo ga je s razloga što je nestalo svrhe radi koje je postojao. Prestao je važiti u čitavom svom opsegu. Što su moralni propisi i dalje ostali na snazi, nije radi toga što bi oni bili izuzeti, nego radi toga što im je osnovica prirodni zakon i što ih je Krist izrično uzeo u Novi Zavjet.

Bilo je mišljenja, da je Stari Zavjet prestao istom na Duhove kad je Novi Zakon javno i svečano proglašen, da je stari dakle važio i za sve ono vrijeme od smrti Kristove do dolaska Duha Svetoga. Međutim ni poslije Duhova nisu prvi kršćani odmah posvuda prestali s obdržavanjem Staroga Zakona. Čak i sami apostoli (34) tu i tamo vršili propise starih obreda. Sve to više iz obzira prema okolini i iz navade nego iz uvjerenja o potrebi. To je razumljivo kod svakoga prijelaza iz jednoga stanja u drugo, pa je naročito ovdje bilo neizbježivo sve do vremena dok se evanđelje nije dosta proširilo po svijetu. Možemo zato reći sa sv. Augustinom da je Stari Zavjet doduše smrću Kristovom »umro«, ali da sve tamo do propasti Jeruzalema (god. 70.) nije donosio smrti onima koji su ga obdržavali t. j. nijesu ljudi time smrtno griješili (35).
Sv. Jeronim je isprva strožije sudio i svako obdržavanje Staroga Zakona nakon smrti Kristove smatrao za teški grijeh. Postupak apostola koji spominje sv. Pismo, tumačio je fiktivnim djelovanjem. Sv. Augustin ga je konačno razuvjerio (36).

B) NOVI ZAVJET.

1. — **Pod izrazom »Novi Zavjet«** misle svi na onaj zakon koji nam je donio Gospodin naš Isus Krist. To je u prvom redu zakon milosti Duha Svetoga; on je naš »novi red spasenja« koji je zahvatio srca Kristovih vjernika, u njima se usadio, učvrstio i urodio rodom vjere, ufanja i ljubavi. To znače riječi apostola Pavla u poslanicama

(33) S. theol. I—II, q. 100, a. 1—6.
(34) Dj. Ap. 10, 14; 16, 3; 18, 18; 1 Kor 9, 20.
(35) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 103, a. 4. ad 1.
(36) Seipel-Ujčić, Theolog. mor. I[10], str. 171.

Rimljanima i Korinćanima (37) što ih u istom smislu tumače sv. Oci (38).

U drugom je redu Novi Zavjet pisani zakon što nas upućuje kako ćemo zadobiti milost i kako nam je valja upotrebiti za spas duše. Po njemu se dakle uistinu spašavamo: Bog nam ga je dao da po njemu polučimo našu natprirodnu svrhu; donio nam ga sâm Bog-čovjek; uči nas upotrebljavati sredstva što nadilaze naše prirodne moći. Sav je u natprirodnom duhu, sav stremi k vječnosti. Ako zgriješimo i ne postignemo svoga spasa, nije krivnja na zakonu nego na našoj slobodnoj volji.

Na primjedbu: zašto Bog nije dao ljudima takav zakon odmah od početka, odgovara sv. Toma: a) najprije je trebalo ukloniti zapreku grijeha da se milost Duha Svetoga obilno izlije nad ljudstvo; b) trebalo je poći polagano: najprije stari pa onda novi zakon; c) valjalo je da čovjek Staroga Zavjeta upozna svu svoju nemoć, pa da bolje znade cijeniti veliku Božju milost što je na zemlju došao Krist, Sin Boga živoga i ljudima priskrbio spasenje (39).

Ovaj će novi zakon ostati nepromijenjen do konca svijeta. Ne će više biti nikakova drugoga zakona, jer ovaj potpuno dostaje da svaki pojedini po njemu postigne konačnu svrhu. On neposredno privodi k njoj ako se točno izvršuje što je Krist naredio. Od njega ne može biti savršenijega s razloga što: a) daje ljudima milost preko sakramenata i stvarno ih posvećuje, b) neposredno ih veže uz Boga i spaja s konačnom svrhom, c) pruža im žrtvu neprocjenjive vrijednosti — sv. misu (40)

Ovo je valjalo izrično naglasiti u prvo doba života Crkve poradi krivog naučavanja pojedinih heretika o ponovnom dolasku Krista, o novim evanđeljima, o novim utjelovljenjima Duha Svetoga i sl. (Montaniste, Manihejci, Priscilijaniste i dr.) Ali je to potrebno naglasiti i danas kad se moderni svijet tako jako udaljuje od Kristova evanđelja, a neki moderni sektarci čak pozivom na samo evanđelje maštaju o dolasku Krista i o događajima na koncu svijeta i sl. (adventiste, anabaptiste, teozofi, antropozofi i dr.).

Novi Zavjet donosi i nove propise (41) koji se razlikuju od propisa

(37) Rim 3, 27; Rim 8, 2; 2 Kor 3, 3.

(38) S v. A u g u s t i n, De spir. et litt. c. 17, 21, 26.

(39) S. theol. I—II, q. 106, a. 3.

(40) »U ovom životu ne može biti savršenijega zakona ili vjere, jer se ne može zamisliti jača veza čovjeka s Bogom. On postaje čovjekom i po utjelovljenju se sjedinio s nama da nas učini bogovima i sa sobom sjedini po životu milosti; tu milost On u nama podržava i povećava spajajući se s nama u Euharistiji svojim tijelom i krvlju, da se mi s Njim samim spojimo u potpunom gledanju i intimnom posjedovanju u nebu. Na taj način u vjerskom pogledu postizavamo s obzirom na Boga najviši stupanj od kojega se nešto više ne može ni zamisliti.« M e r k e l b a c h, Summa theol. I², str. 284.

(41) DB n. 804 i 829.

Staroga Zavjeta. Nije to istina specifična razlika jer je jednomu i drugomu na koncu ista konačna svrha, ali propisi Novoga Zavjeta su joj bliži. To je zakon ljubavi i savršenstva ukoliko je duhovno i vječno savršenije od tjelesnoga i vremenitoga. Novi je zakon osim toga upotpunio stari: što je stari obećavao, novi je dao i daje; što je bilo nejasno Krist je objasnio; pokazao je kako će se neki propisi bolje i sigurnije izvršivati (42), a dodao je neke savjete koji sigurnije vode do savršenstva (43). No i ako su u Novom Zavjetu propisi u pojedinostima stroži, i ako se traži veći kreposni stav kod izvršivanja njihovih, ipak Krist svoj zakon naziva »laganim teretom« (44) jer ga začinja ljubav k Bogu i želja za vječnom pravednošću. Lakši je dakle s toga gledišta nego stari zakon: onima koje kao na krilima nosi ljubav Božja u životu, nijedan posao nije težak.

2. — **Propisi Novoga Zavjeta.** Glavna je oznaka novoga zakona l j u b a v što niče iz vjerom prožetoga kršćanskoga srca. Osnovica vjere, nade i ljubavi u čovjeku jest milost koju dobivamo po Kristu. Prirodno je pak u našem životu da duša koja okupana u milosti gori od ljubavi prema Bogu, dade i vanjskim načinom izražaja svome unutrašnjem osjećanju. Takova i z v a n j s k a d j e l a što ih osobito ističe Novi Zavjet, svrstavamo prema propisima koje razlikujemo:

a) s a k r a m e n t a l n i se propisi tiču načina kojima iznova zadobivamo Božju milost (sakramenti, sv. žrtva);

b) m o r a l n i su sadržani u dekalogu i Kristovim odredbama. Ovi propisi ravnaju našim životom, zapravo dovode do djela što ih pomoću milosti izvodimo i tako kreposno živimo. Jedna su djela u nužnoj vezi s nastankom i razvitkom našega duhovnoga života, naročito života u milosti pa su nam i naređena (spoznanje vjerskih istina, ljubav, dobročinstvo, priznanje vjere); druga nisu u tako nužnoj vezi pa zato nisu ni naređena nego prepuštena slobodnoj volji pojedinca ili društva (celibat, uživanje nekih jela, istjerivanje pravde i sl.).

U tome se vidi sloboda novoga zakona (lex libertatis) u opreci prema starome (lex servitutis): novi ne traži stvarno više nego što je za vječni spas potrebno, sve drugo prepušta slobodnoj volji; stari je imao mnogo sićušnih odredaba te je tražio njihovo izvršenje. I apostoli se tuže (45) jer je to znalo biti teško. Razlika je

(42) Mt 5. 34 (»a ja vam velim: ne kunite se nikako ...«).

(43) Mt 19, 21 (»prodaj svoju imovinu i podaj siromasima... te dođi i idi za mnom«).

(44) Mt 11, 30 (»jaram je moj sladak i breme je moje lahko«).

(45) Dj. Ap. 15, 10; Gal 5, 1.

osim toga i u motivima koji nukaju čovjeka na obdržavanje zakona: ondje strah i bojazan, ovdje vedri duh ljubavi i volja milošću potaknuta.

Sudačkih je propisa bilo u Starom Zavjetu mnogo. U novom ih Krist nije izravno izdavao. To je prepustio Crkvi. Isto tako spadaju na Crkvu ceremonijalni propisi. Što se tiče unutrašnjih čina, nije ih Krist u novom zavjetu propustio odrediti. Sama besjeda na gori, veli sv. Augustin (46), sadrži potpun kodeks kršćanske savršenosti uzimajući obzir kako na izvanje tako i na unutarnje djelovanje čovjeka. Najprije se osvrće na pojedinca: ne teži za bogatstvom, okajavaj grijehe, podnosi strpljivo bijedu i nepravdu, teži za Božjom pravdom; zatim na bližnjega: činite djela milosrđa, živite čisto, djelujte pomirljivo, podnosite nepravde od ljudi. I na drugim mjestima u evanđelju uči kako valja ova djela obavljati: ne budite licemjeri, ne pokazujte se pred ljudima, tražite Božju pomoć a čuvajte se zavodnika.

3. — **Evanđeoski savjeti.** Osim propisa potrebnih da čovjek postigne svoju konačnu svrhu, iznosi novi zakon savjete pomoću kojih se do nje dolazi. U ovom je životu čovjek neprestano u dodiru sa zemaljskim stvarima koje ga znadu odvesti na puteve što ga udaljuju od vječnoga života. Pa ako i nije potrebno da ih se potpuno otrese, a konačno nije često ni moguće, opet je nedvojbeno da će lakše postići svoju konačnu svrhu ako se za njima ne zanese. Mnogi zauvijek strada ako živi samo za dobra ovoga svijeta, a ona su zavodljiva i podražuju našu osjetljivu stranu. To su: a) bogatstvo, b) tjelesni užitci, časti (47).

Zbog njih se ljudi uvaljuju u brige i terete pod kojima padaju, a mnogi i propadaju. Ne možemo biti potpunoma bez tih briga, treba se skrbiti za imetak i dohodak, za uzdržavanje žene i obitelji, za svoj posao i redovnu dužnost; no u svemu se tome trudu ne smije zaboraviti na ono jedino što je potrebno: spas vlastite duše. Istina, teško je to kako nas životno iskustvo uči, ali je i pomoć Božja na dohvatu onomu koji ide putevima pravednosti.

Gospod Bog ne traži da se svi ljudi odreknu svih zemaljskih stvari; neka ih uživaju, neka se s njima i o njima brinu; ali tko hoće da se uputi na sigurniju stazu, neka ih se odreče. Tu dolaze do značenja Kristove riječi (Mt 19, 17—21): »Ako hoćeš biti savršen, pođi, prodaj sve što imaš i slijedi mene!« I malo dalje: »Ima uškopljenika koji sebe uškopiše zaradi kraljevstva nebeskoga. Tko može, neka tako učini!« Tima mislima daje tumač apostol Pavao (1 Kor 7, 25—35) kad kaže: »A za djevice nemam zapovijedi Gospodnje nego dajem savjet: koji sam milosrđe dobio od Gospodina da budem vjeran. Mislim dakle da je ovo dobro

(46) Sv. Augustin, De serm. Domini l. 1, c. 1.
(47) 1 Iv 2, 16: »Jer sve što je na svijetu požuda je tijela i požuda očiju i oholost života«.

zbog sadašnje nevolje, da je dobro čovjeku tako biti. Jesi li vezan za ženu ne traži rastave; jesi li se rastavio sa ženom, ne traži žene; a ako li se i oženiš, nisi sagriješio i djevica ako se uda, nije sagriješila; ali će takovi imati tjelesnu nevolju a ja vas štedim ...« »Tako i onaj koji udaje svoju djevicu, dobro čini, a onaj koji je ne udaje bolje čini ...« To govorim vama na korist a ne da vam jaram nabacim ...«

Iz ovih je riječi opstojnost evanđeoskih savjeta jasna. Krist ističe siromaštvo kao nešto bolje i savršenije iznad onoga što je potrebno. A sv. Pavao veli da je bolje ostati u djevičanstvu nego poći u bračno stanje.

Iz prirode moralno dobrih djela lako uvidamo da ima takovih koja su ne samo dobra, nego i bolja od oprečnih, pa ipak nam nisu naređena. Bolje je na pr. slušati sv. misu nego ne slušati, a ipak nema propisa da je slušamo svaki dan; bolje je primiti sv. pričest nego je ne primiti, a ipak nema obveze za često pričešćivanje, opstoji samo savjet. Tako glede molitve, glede ženidbe i dr.

U staro su doba neke heretičke sekte naučavale da su ova i druga djela bilo naređena (na pr. siromaštvo) bilo zabranjena (ženidba, uživanje mesa i vina). Tako Manihejci, Pelagijanci, Jovinijan, Vigilancije, Enkratite i dr.). Pozivali su se kao i uvijek na sv. pismo:

a) Budite savršeni kao što je Otac Vaš nebeski savršen! (Mt 5, 48). Odgovaramo: Iz konteksta se vidi da je ovdje govor o ljubavi prema neprijateljima. Ljubite i njih da budete savršeni kao Otac nebeski koji pušta da sunce Božje grije i dobre i zle.

b) Ljubi Gospoda Boga svoga iz svega srca i sve duše svoje ... (Mt 22, 37). Odgovaramo: ljubav nam je prema Bogu naložena u najvišem stupnju. No valja znati da se najviši stupanj ljubavi ima razumjeti appretiative a ne intensive. Prvi je stupanj u našoj moći: sve prije htjeti nego Boga grijehom uvrijediti, a drugi nije u našoj moći, jer su nam sposobnosti vrlo ograničene.

U novo su doba protestanti pobijali evanđeoske savjete polazeći sa svoga krivoga gledišta da nema slobodne volje u izboru djela niti uopće potrebe za nekim dobrim djelima, kad je dosta sama vjera. Pobijaju ih i racionaliste sa svoga gledišta: da je svaki čovjek dužan uspeti se do najveće moralne savršenosti, pa da dakle nema djela koja bi bilo od volje vršiti ili ne vršiti.

Savjeti se razlikuju od propisa što:
a) ne obvezuju svakoga nego samo onoga koji ih je preuzeo,
b) ovise o ljudskoj volji a ne Božjoj, kao ono što je zakonom naređeno,
c) nisu potrebna nego slobodna sredstva za vječni život. Zato se zovu prekodužna djela. Među evanđeoskim savjetima se osobito ističu: siromaštvo, čistoća i poslušnost. Krist ih je u evanđelju označio kao naročita sredstva kršćanskoga savršenstva (48).

(48) Siromaštvo: Mt 19, 21; čistoća Mt 19, 11, 12; poslušnost Lk 9, 23; 9, 59.

4. — **Obveza Novoga Zavjeta.** Evanđeoski zakon obvezuje posvuda s v e l j u d e sviju vremena. To slijedi iz ovih riječi Kristovih: »Dana mi je sva vlast na nebu i na zemlji. Pođite dakle i naučavajte sve narode... učeći ih obdržavati sve što sam vam naložio« (Mt 28, 18). Slično kod Marka (16, 15): »Idite po svemu svijetu i propovijedajte evanđelje svakome stvorenju. Koji uzvjeruje i pokrsti se, spasit će se a koji ne uzvjeruje, osudit će se«. Tako i sv. Pavao kad kaže (Rim 1, 16) za nj, da je sila Božja na spasenje svakome koji vjeruje. Novi je dakle zakon univerzalan. Ne vežu međutim svi njegovi propisi sve ljude jednako. N e p o s r e d n o veže sve i svakoga propis primiti vjeru i krštenjem stupiti u Crkvu; p o s r e d n o pak preko Crkve vežu svi ostali propisi.

Početak obveze Novoga Zavjeta uslijedio je nakon prestanka Staroga. To je objektivno dan silaska Duha Svetoga nad apostole jer toga dana bilo je njegovo proglašenje; subjektivna je međutim obveza za svakoga pojedinca uvjetovana poznavanjem zakona. Pa ako se i može uzeti da je novi zakon općenito bio već dostatno razglašen i raširen u vrijeme razorenja Jeruzalema (70 god. po Kr.), individualno je njegovo poznavanje bilo još dugo iza toga vremena otešćano raznim i teškim razlozima. Nikoga pak ne veže neki novi zakon dok mu nije poznat.

Novozavjetni zakon jest Božji zakon, zato ga nitko nije vlastan mijenjati. Ni Crkva. Kad ona daje dispenzu od njegove obveze nije to u pravom smislu dispenza, nego autentični tumač: da su nastupile prilike u kojima radi teškoće obdržavanja ni sam početnik njegov Gospod Bog neće tražiti izvršenje zakona. Iz riječi Kristovih upravljenih Petru (Mt 16, 19): Štogod razriješiš na zemlji, bit će razriješeno na nebesima... ne može se izvesti da se ova vlast proteže i na same Božje zakone. Opseg vlasti koja je ovdje dana Petru i Crkvi pokriva se s potrebama Crkve, da ona ispuni svoju zadaću i s potrebama pojedinaca da oni ispune svoju dužnost, posvećenje svojih duša. U tu pak svrhu nije potrebno dirati u same božanske zakone. Čak je bolje za dobro sviju da se u njih nikako ne dira: i jedinstvo Crkve i jedinstvo nauke Kristove stoji čvršće i stalnije. Zato je Novi Zavjet po riječima sv. Pisma »kraljevstvo nepokolebljivo« (Mt 16, 18; 28, 20), »vječni savez« (Jer 31, 40, Hebr 13, 20), »posljednje vrijeme« (Dj. Ap. 2, 17 i Iv 2, 18), te »novi i vječni zavjet« (Mt 26, 28; Lk 22, 20 i Hebr 9, 20) (49).

(49) M e r k e l b a c h, n. dj. I[2] str. 284.

§ 4. LJUDSKI ZAKONI

Prijelaz od Božjega zakona i naravnoga na zakone ljudske, posve je prirodan. Ono su kao neka opća načela što uređuju odnos čovjeka prema Bogu i čovjeku u općim temeljnim linijama; iz njih i prema njima izvodi ljudski razum i stvara odredbe zasebnoga značenja u pojedinačnim životnim prilikama. Tako onda nastaju l j u d s k i zakoni koji imaju pred očima opće dobro ljudske zajednice uopće ili društvenih jedinica napose.

A) Pojam, potreba i obveza ljudskih zakona

Izlazišna točka zakona i prava u ljudskom društvu jest priroda stvari: potreba, korist, udobnost pojedinca, želja i potreba da budu uređeni lični i stvarni odnosi među ljudima dovode u konkretnim slučajevima do toga, da se osjeća potreba jedne normativne primjene poput odredaba prirodnog zakona. Nastaju tako formulacije odredaba i propisa koje dobivaju značaj zakona ako proističu od zakonske vlasti, a ciljaju na opće dobro podanika.
Prirodni je zakon tako jedno mjerilo i pravilo za ljudskoga zakonodavca. Razum pretpostavlja prirodni zakon: razumska naime odredba upravlja ljude k nekom cilju i vodi ih u nekom redu, pretpostavlja dakle opstojnost nekih općih načela što traže red i upućuju na svrhu. U stvari je to sâm prirodni zakon, njegove norme: da je ljudima svojstven život u zajednici, da je u društvu potreban autoritet, da mlađemu valja štovati starijega i sl. Zato kaže sv. Toma: Svaki je ljudski zakon utoliko zakon, ukoliko se izvodi od prirodnoga zakona; nepodudara li se u čemu s njim, nije više zakon nego bezakonje (50).
Prema tome kad kažemo da je ljudski zakon: r a z u m n a o d r e d b a i z d a n a z a o p ć e d o b r o o d n a d l e ž n e v l a s t i, primijenjujemo na nj opću definiciju zakona i tvrdimo da se puni pojam zakona nalazi i u svakom ljudskom zakonu. Uvijek ga međutim dovodimo u vezu i zavisnost od prirodnog i pozitivnog Božjega zakona.

Za današnje naše doba koje se otuđuje Bogu a ne osvrće na prirodni zakon, potrebno je ovo naročito naglasiti. Pijo IX. (51) je u Silabu osudio ove dvije tvrdnje: M o r u m l e g e s divina haud egent sanctione minimeque opus est, ut humanae leges ad naturae ius conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant (56) i slijedeću: Philosophicarum rerum morumque scientia item c i v i l e s l e g e s possunt

(50) S. theol. I—II, q. 95, a. 2.
(51) DB n. 1756, 1757.

et debent a divina et ecclesistica auctoritate declinare (51). Ne može se dakle shvatiti niti opravdati neki pravni naslov potpuno ljudskoga zakona, ako se ne pretpostave neki opći principi: porezni zakoni pretpostavljaju opće načelo da članu društva valja nešto žrtvovati za zajednicu; zabrana ubijstva čovjeka pretpostavlja zakon da je lično pravo nepovredivo. A lično pravo se osniva na prirodi čovjeka, dakle je norma prirodnoga zakona.

P o t r e b a je ljudskih zakona na dlanu. Da čovjek napreduje i da se usavrši u kreposti treba mu neka direktiva i neki stalni red. Sam se od sebe ne će do toga dovinuti jer ga prirodne zle sklonosti vuku na lagodan, a često i na grješan način života. Potreban mu je jedan izvanjski nadzor, neka izvanjska uputa, stega i zapovijed. To čine svojim odredbama dijelom roditelji u obiteljskom, dijelom poglavari u društvenom životu. Propisi i zakoni po kojima se ljudi imaju ravnati:

a) u p r a v l j a j u, objašnjuju, ustanovljuju i upotpunjuju što je nejasno, da se sve u prilikama života odvija na dobro kod ljudi dobre volje,

b) p r i n u k a v a j u one koji su opori i neposlušni, a možda i pokvareni da se podvrgnu zakonima. Tu je potrebna sila t. j. kazna, da se pojedinci barem tako upute na krepostan život (52).

B) Razdioba ljudskih zakona.

Čovjek ima u ovomu životu dvije vrsti dobara: tjelesna i duhovna dobra. Da steknu i očuvaju ta dobra, ljudi se prirodno udružuju u dvije vrsti zajednica: svjetovnu ili d r ž a v n u (civilnu) i duhovnu ili c r k v e n u. Svaka je savršena za sebe, svaka ima svoju vlastitu svrhu, svoja sredstva, svoj djelokrug, svaka ide svojim putevima i izdaje svoje naročite zakone. A obadvije imaju svoj temelj u Bogu, začetniku i gospodaru ljudskoga života.

Ovu podjelu opravdavaju posebne svrhe jednoga i drugoga društvenoga organizma. C r k v a se prvenstveno brine za duhovna dobra svojih vjernika t. j. za njihov vječni duševni spas; d r ž a v i je svrha vremenito dobro podanika. Obje se ove svrhe nemaju ni shvatiti a ni provoditi isključivo i jednostrano, ispravan je postupak u sredini: svaka zajednica treba da radi o svojoj svrsi ali tako da vodi računa i o drugoj, da se životne potrebe i dužnosti odvijaju harmonično. N e ć e b i t i n i s r e t n i n i z a d o v o l j n i p o d a n i c i

(52) S. theol. I—II, q. 95, a. 1.

j e d n e d r ž a v e k o j a z a n e m a r u j e i l i č a k g a z i i z a t i r e n j i h o v u v j e r s k u s l o b o d u. I u vjerskom obziru je država dužna štititi i pomagati svoje podanike.

Jednako tako i Crkva nastoji uvijek pomagati materijalni prosperitet svojih vjernika, kako to stranice njezine povijesti bjelodano pokazuju. Politička dakle i crkvena vlast imaju s v o j e adekvatno odijeljene bliže i neposredne ciljeve: tu su samostalne; sastaju se pak na jednom polju, a to je konačna svrha života, zajednički duhovni cilj sviju podanika pa i sviju država. To posebno naglašujemo danas kad smo svjedoci nepravednih progona katoličkih naroda od strane države a često samo zbog krivoga nekršćanskoga i nelogičkoga pojmovanja države kao organske jedinice.

POGLAVLJE III. O LJUDSKIM ZAKONIMA

A) ZAJEDNIČKE OZNAKE.

§ 1. ZAKONODAVAC

1. — Zakoni se izdaju da se polući neka svrha. Treba radi toga opredijeliti snošaj i ustanoviti red između svrhe i sredstava kojima se ona postizava. Opredijelit će taj snošaj i ostvariti taj red najbolje onaj tko je svrhu postavio. Gospodar će svrhe biti dakle i zakonodavac. To znače riječi sv. Tome: ordinare in finem est ejus, cuius est proprius ille finis (1).

Uvidamo bez daljnjega da je Gospod B o g kao Stvoritelj svijeta i svemira p r v i i najviši zakonodavac. On je stvorio potreban red svojom svetom Voljom. On ga tim ostvaruje što je u bitnost sviju razumnih stvorova ulio kao Stvoritelj težnju k Sebi kao konačnoj svrsi svega života. I štogod pod nebom postoji, sva živa i neživa priroda, sve teži k cilju, vapi za redom i zakonom, sve je od Njega izravno ili neizravno. I z r a v n o je On sam unio u narav svake stvari ili pozitivno uredio (u Starom i Novom Zavjetu sv. Pisma) što traži od ljudi; n e i z r a v n o ostvaruje Svoju vječnu volju preko samih ljudi koji analogno izdaju zakone, sude, određuju i uređuju svoj život i život svoje subraće.

A l i i č o v j e k j e t a k o đ e r z a k o n o d a v a c s p r a v o m i p o t p u n o m v l a s t i. Ne postavlja on kad predstavlja javnu vlast samo neki uvjet (2) preko kojega se slijeva sva obveza i vlast od

(1) S. theol. I—II, q. 90, a. 3.
(2) fra C r n i c a, Kanonsko pravo I, n. 171.

Boga tako, da bi svako ljudsko pravo bilo i formalno samo Božansko pravo, nego je čovjek po Božjoj volji izvor vlasti i obveze. Nosilac javne društvene vlasti kao predstavnik naroda izražava neposredno svoju a samo posredno narodnu volju. Čak može i protiv narodne volje izdati zakon. Njegova je volja uistinu pravi izvor obveza. Historijski razvoj ljudskoga roda pokazuje da čovjek od prvih početaka svagdje pokazuje svojstvo društvenoga bića. Društvo pak bez vlasti ni bez zakona ne može postojati. Snaga obveze ide dakle preko zakonodavca i ona je, pravilno shvaćena, sama volja Božja. Od Nje i po Njoj postaje zakonodavac pravim izvorom vlasti pošto ga je narodna volja postavila na to mjesto.

Kad se radi o Crkvi očituje se Božja volja u pozitivnoj Božjoj odredbi: objavi; a kad se radi o državi dolazi do izražaja načelo prirodnoga zakona.

2. — Da ljudi mogu izdavati zakone potrebno im je dvoje:

a) Poglavarska vlast (jurisdikcija) nad onima na koje se zakon odnosi. Ona znači moć, pravo i mogućnost upravljati narodom, suditi mu, zapovijedati kao potčinjenomu i izricati kazne.

Izraz jurisdikcija znači u užem smislu sudačku moć ili sposobnost što je ima sudac, svećenik, general. U širem smislu označuje pravo upravljati kao poglavar nekom zajednicom. To je pravo:

a) privatno, kako ga na pr. ima otac u obitelji ili gospodar u svom gospodarstvu (potestas dominativa) dakle u jednoj nesavršenoj ili ovisnoj zajednici;

b) javno, kako ga ima na pr. predsjednik u republici kao jednoj savršenoj i neovisnoj zajednici; to je politička ili jurisdikcionalna vlast upravljača (potestas iurisdictionalis). Tko je povrijedi, griješi također i protiv kreposti koju zakon ili naredba hoće da zaštiti. Tko prekrši odredbu državne vlasti da se ne smije kupati nedolično ili nedostatno obučen, pogriješit će i protiv kreposti čistoće koju zakon ovom svojom odredbom štiti.

Ona je prirodna, od Boga uređena: prirodno je da u svakoj društvenoj zajednici bude red, treba dakle da bude i glava koja će red podržavati. Nije to tako samo u obitelji nego u svakom udruženju što ga članovi slobodno ostvaruju. Pogotovo u udruženju gdje se članovi odriču rada po svojoj volji, pa se dobrovoljno podlažu upravljanju poglavara polažući zavjet poslušnosti. Ne samo da tu poglavar ima vlast ukoliko je na čelu jednoga udruženja, nego je ima i s naslova dobrovoljnoga odricanja. Prekršitelji griješe uvijek i protiv kreposti poslušnosti.

b) Nadležnost (kompetencija) t. j. vlast raspolagati s onim što zakon izražava, što donosi ili o čem radi. Ta je vlast omeđena svrhom dotičnoga društva ili zajednice. Ne može se zakonodavac pačati u ono što je izvan toga okvira, jer to na nj ne spada kad ne spada na društvo. Dosljedno ne može ni obvezivati društva na ono što leži izvan vlastite društvene svrhe.

§ 2. OBVEZA LJUDSKOGA ZAKONA

1. — **Ljudski zakon uistinu obvezuje.** To znači: volja zakonodavca je pravi uzrok i to prvotni uzrok obveze koja nastaje proglašenjem zakona. Snaga obveze izlazi, kako je već rečeno, od Boga, zapravo od pozitivnoga Božjeg zakona kad se radi o Crkvi, a od prirodnoga zakona kad se radi o državi. U svakom pak slučaju nastaje po pravilno donesenom zakonu prava moralna obveza koja podložnike veže u savjesti, jer je prvi i bitni učinak zakona svojstvo da obvezuje.

Kakova je i kolika obveza u pojedinom slučaju ovisi: a) o predmetu zakona i b) o namjeri zakonodavca.

I) **Predmet** zakona predstavlja u stvari ljudsko djelovanje, sačinjavaju svi oni mnogostruki ljudski čini po kojima društvo postizava svoju svrhu. Jedni su od tih čina više, drugi manje potrebni. I zato su jedni naređeni pod grijeh, drugi samo pod kaznu a treći i pod kaznu i pod grijeh. Ali svaki uvijek veže u savjesti, jer zakon koji nikako u savjesti ne veže i nije zakon.

U tom poslu mora svaki zakonodavac voditi računa o onom što je njegovim podanicima:

a) moralno moguće. Ne može dakle nalagati onoga što prelazi njihovu snagu i sposobnost. Herojskih čina ne će tražiti osim možda u izvanrednim prilikama na pr. da liječnik i svećenik u vrijeme haranja zaraze imaju ostati na svojim službovnim mjestima. Isto tako ne može zakonodavac pod predmet zakona svrstati sve grijehe i mane ljudske nego samo veće i glavnije: krađu, ubijstvo, blud, laž i sl. Svi smo slabi i pravednici među nama »padaju 7 puta na dan«; takav bi zakon bio za nas jedan nepodnosljiv teret i neostvariv u sebi, dakle moralno nemoguć;

b) što vidno zasijeca u njihov društveni život. Nalagati dakle može ljudske vanjske čine koji izravno nešto pridonose zajedničkom dobru i vezama u društvu. Unutrašnji naši čini nisu predmet civilnog zakona (»de internis non judicat praetor«), osim u koliko su unutarnji čini negdje u nužnoj vezi s izvanjskim koji nalaže civilni zakon. Unutrašnji čini mogu biti predmetom crkvenih zakona (3) (probuditi pokajanje, obaviti razmatranje i sl.), no i to je sporno;

c) što će biti a ne što je bilo. Tako i jest po prirodi stvari. Zakonodavac donosi zakon za budućnost (»lex non agit retro«) (4). Ako želi da mu odredba obuhvati i prošle čine, mora to izrično naglasiti. Takav postupak međutim znade često biti vrlo nepriličan, pogotovo ako proteže kaznu za prošasta djela.

Predmet je zakona lak ili težak: prema tome da li je objekt zakona po sebi važan i da li je njegov odnos prema općem dobru kao svrsi, velik i očit. Svrha će zakona tako uvijek biti mjerodavna za

(3) kan. 1001, C. Z.; Noldin, n. dj. str. 145.

(4) kan. 10 C. Z.

prosudivanje težine predmeta, ali ne svrha sama nego i naredeni ili zabranjeni čin koji k njoj vodi ili od nje odvodi. U konkretnom slučaju to ne će biti uvijek baš lako odsjeći, nego će valjati uvijek uzeti u obzir i okolnosti pa se ravnati i prema običaju koji vlada.

2) **Namjera zakonodavca** (volja) je drugi glavni faktor kod određivanja veličine zakonske obveze. Tu vrijedi ovo pravilo:
Zakonodavac može teški predmet narediti pod laku obvezu jer je obveza ovisna o njegovoj volji; laki predmet ne može narediti pod tešku obvezu jer ne bi bilo potrebnoga odnosa između obveze i predmeta: teška bi obveza u lakom ili neznatnom predmetu bila jedan nesnosni teret za podanike. Množili bi se grijesi, odnosno kazne preko mjere te bi takav zakon bio zajednici više na štetu nego na korist.
Iz rečenoga slijedi:
a) Za tešku se obvezu traže oba faktora: težak predmet i isto takova volja zakonodavca.

Što je teški predmet u jednom zakonu dade se razabrati iz:
a) formulacije zakona (»strogo naređujemo...«; »nalažemo pod tešku kaznu«)
b) same stvari što je zakon nalaže ili brani (ubiti čovjeka, posjeći drvo u šumi);
c) iz veličine kazne što slijedi radi prestupka (izopćenje, velika novčana globa ili zatvor);
d) iz tumačenja bilo stručnih lica bilo iz već uvedenoga običaja.

b) Laka je obveza prvenstveno ovisna od predmeta, on je glavni faktor.

Ako zakonodavac i naredi lagan predmet pod tešku obvezu, prestupak ipak ne će biti teški nego laki grijeh, jer laki predmet sam po sebi ne može postati težak. Jedino ondje gdje on radi svrhe ili radi okolnosti postaje teškim, bit će i prestupak teški grijeh ili će povlačiti za sobom tešku kaznu. Ali tu nije više predmet razlogom teške obveze nego svrha ili okolnosti čina. Izostati od sv. mise u obični dan nije teški prestupak; ali izostati bez dostatnoga razloga i jedan puta nedjeljom ili svecem, teško je; par kapi vode neznatan je predmet, ali ne uliti ih u kalež kod prikazivanja, teški je prestupak ;ako se Petar izmakne poreznoj obvezi, nije velika stvar, izmakne li ih se nekoliko hiljada, velika je šteta za državu. Zbog teške svrhe ili važnih okolnosti može zakonodavac i laku materiju narediti pod tešku obvezu.

Što se napose tiče namjere zakonodavčeve valja praviti razliku između crkvenih i građanskih zakona.
Crkveni zakon redovno obvezuje u savjesti. To je razumljivo: Crkva je društvo kojemu je pred očima duhovno dobro; njezini zakoni nemaju danas više na raspolaganje fizičke sile, njima stvarno

ostaje samo moralna obveza (4a). Da li je ona u savjesti teška ili laka, raspoznajemo na način kako smo gore istumačili. Dodajemo još da kan. 2218, § 2. C. Z. izrično veli: kadgod crkveni zakonodavac prijeti crkvenom kaznom, znači da nalaže pod tešku obvezu.
Gradjanski zakon redovno nema namjere obvezivati u savjesti nego tek pod kaznu. Tomu je uzrok ne samo činjenica da modernom zakonodavcu stoji na raspolaganje sila prinuditi podložnike na obdržavanje zakona, nego naročito činjenica, da se mnogi vlastodršci u modernoj državi u pravilu malo brinu za Boga i savjest svojih podanika. Tako je nažalost danas u većini država na svijetu. Međutim i kraj te njihove nebrige, cio niz građanskih zakona veže po prirodi stvari doista i u savjesti. To su svi oni zakoni, koji štite zajedničko dobro, prava pojedinca i zajednice, svi oni koji izravno ili neizravno uređuju među ljudima odnose, što se izvijaju iz prirodnoga zakona.
Prema tome valja reći: ako i nisu podanici vezani u savjesti po namjeri zakonodavca, vezani su s obzirom na predmet i tijesni odnos tih zakona s načelima prirodnoga zakona. I ozbiljni ljudi, koji svoju zadaću u životu shvaćaju savjesno, bit će uvijek mjerodavni za to, kako se koji državni zakonski propis ima uzeti. Veliki je dio državnih zakona takav da veže samo pod kaznu. Sudovi ni kod očitih prestupaka prirodnoga zakona ne vode brige o savjesti prestupnika. Ali to nas ne smije zavesti: kršćanskom je čovjeku mjerodavno mišljenje koje u tim pitanjima zastupa Crkva. I zato će jednako zdušno i savjesno vršiti dužnosti što ih nalaže i civilni zakon, jer je i njemu obveznu snagu kao i ostalim zakonima dao Gospod Bog.

Kolika je i kakova obveza u savjesti na pr. kod poreznih i vojnih zakona, kod državnih propisa o vjernosti, o izbornoj dužnosti i sl. bit će govora kasnije na svom mjestu.

2. — **Dužnost prema zakonima.** Svi smo mi vezani zakonima na svakom koraku u životu. Neki to ljudi teško osjećaju a neki se lako snalaze i u tomu nalaze svoju duševnu smirenost. Ovo je potonje ispravno: ni Božji nam ni ljudski zakoni ispravno shvaćeni nisu na teret nego na olakšicu. Oni su za nas u svim životnim prilikama obrambeni zid kraj kojega sigurno koracamo k meti što nam je

(4a) Silab Pija IX., DB. n. 1724.

Gospod postavio od početka. Otud naša dužnost da se ne izmičemo obvezama zakona, nego baš da nastojimo dobro shvatiti i svim srcem prigrliti ono na što nas obvezuju. Dužnost nam je dakle:

a) upoznati ih. Valja nastojati da dođemo do te spoznaje te u tu svrhu upotrebiti obična sredstva što nam stoje na raspolaganje. Samovoljno neznanje i nepoznavanje nekoga zakona, grijeh je protiv istoga onoga propisa što ga taj zakon donosi.

b) obdržavati ih. Neposredni učinak zakona jest obveza što iz njega slijedi. To nam je posredno saopćena Volja Božja, kako smo naprijed rekli; nastaje dakle za nas dužnost da ih u životu izvršujemo.

c) upotrebljavati redovna sredstva da ih možemo obdržavati. To smo dužni samima sebi a dužni smo i zajednici u kojoj živimo.

Na izvanredna nas sredstva zakon ne sili jer bi to bilo odviše teško ali na redovna nas obvezuje. Tko je dužan postići svrhu, dužan je i upotrebiti sredstva što su potrebna. Ne svako nego tek ona koja po prirodi stvari vode do svrhe. Tko je vezan na brevijar, mora ga nabaviti da može udovoljiti dužnosti; tko je dužan učiti i odgajati djecu u školi, dužan je sebi priskrbiti potrebno znanje.

d) ukloniti zapreke koje nam stoje na putu. To odaje plemeniti duh ozbiljnoga i čestitoga čovjeka. Na tom visokom moralnom shvaćanju zakonskih propisa osniva se i visoka moralna jakost naroda.

Tko zna da će radi polaska subotom u planine ili u lov biti nesposoban u nedjelju prisustvovati sv. misi, ne će u subotu ni na put ni u lov nego će to odgoditi na drugi dan.

e) izbjegavati pogibli da sagriješi protiv zakona, jer: tko traži pogibao, odaje slabu volju; sve mu je svejedno, on postavlja uzrok grijehu pa mu se zato računa kao da je i sam grijeh počinio.

3. — Obveze u pojedinim vrstama zakona.

I. Kazneni zakon. Obično zakoni nešto nalažu ili brane te usto vežu kao sankciju kaznu (lex mixta). Vežu dakle savjesti na ono što traže, bilo pod laki bilo pod teški grijeh. Ovdje međutim pod izrazom kazneni zakon mislimo na t. zv. isključivo kazneni zakon (lex mere ili pure poenalis). Isključivo kazneni zakon zovemo onaj koji obvezuje u savjesti na kaznu ako netko ne će vršiti zakonskoga propisa. Zakon uistinu traži da se izvrši ono što je naloženo, tek

toga ne traži u savjesti nego u savjesti veže na kaznu za slučaj propusta. Zakonodavac dakle ovdje ne ostavlja podložnika u sumnji da li želi da se propis vrši ili ne, nego jasno hoće određenu stvar koju u zakonu iznosi, ali toga ne zahtijeva pod grijeh nego samo pod kaznu ako ne bude uslijedilo. Obveza prema tome nije disjunktivna: ili za jedno ili za drugo (5), nego je prvenstveno i neposredno za ono što zakon traži ali ne pod grijeh ili u savjesti (culpa moralis), nego pod prijetnjom kazne (culpa iuridica); pogotovo nije obveza samo na kaznu: jer bi u [redacted] slučaju za nastup obveze trebalo čekati pravorijek suda kad bi tako bilo, nego je i za nju i to za nju u savjesti ako čin nije uslijedio. Tako shvaćaju pojam kaznenoga zakona Suarez, Billuart, Wernz, Koch, Prümmer, Vermeersch (6).

Zakon koji u savjesti nalaže izvršenje ili propust nekoga djela ne ustanovljujući nikakove kazne, obvezuje samo pod grijeh (lex moralis praeceptiva); određuje li usto kaznu ako se djelo ne izvrši, zove se mješoviti zakon (lex mixta). Razlika između njih i čisto kaznenih zakona je očita.

Zakonodavac dakle može izdati jedan čisto kazneni zakon jer o njegovoj namjeri zavisi na što će i kako će svoje podložnike vezati. Za opće dobro zajednice dostaje da se doista stvarno izvrše djela što ih on smatra u tu svrhu potrebnima. Ako se pak namjeravani učinak postizava i samo s nekom primjerenom kaznom, dosta će biti u savjesti obveza na kaznu a ne ujedno i pod grijeh. Neprijeporno je dakle da zakonodavac može podložnike obvezati u savjesti samo na kaznu: tko prekrši određeni red, bit će kažnjen. Red je zakonito ustanovljen sve ako njegov prekršaj i ne veže pod grijeh. Ovo se shvaćanje podudara s naukom sv. Tome (7).

Otud lako odgovaramo na prigovore:

a) nema kazne bez grijeha, kažu jedni. Doista je nema; tek je za kaznu dostatan i pravni grijeh (culpa iuridica) a ne mora biti moralni grijeh (culpa theologica).

b) Čisti je kazneni zakon ovisan o samovolji sad zakonodavca, sad podložnika, vele drugi: nešto nalaže a na to ne obvezuje! To se protivi pojmu zakona! Odgovaramo: Pojam zakona ne govori o obvezi, barem ona strogo ne ulazi u sam pojam; obveza je učinak zakona. A čisti kazneni zakon ima sva svojstva pravoga

(5) Göpfert-Staab, n. dj. I, str. 66; Bouquillon, n. dj. n. 131.

(6) Koch, Lehrbuch der Moraltheol., str. 68; Vermeersch, n. dj. I, str. 149.

(7) »Non omnia quae continentur in lege traduntur per modum praecepti, sed quaedam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam vel statuti obligantis ad certam poenam«, S. theol. II—II, q. 186, a. 9 ad 2.

zakona: stvara red, iznosi zakonodavčevu volju i s uspjehom vodi k općemu dobru. Nema dakle mjesta nikakovoj samovolji.

*

Obveza čisto kaznenoga zakona ne pogađa savjesti izravno t. j. ne obvezuje pod grijeh. Unatoč toga se mora usvojiti moralna obveza: a) kad je prestupak takova zakona spojen s prezirom zakona, s nemarnošću ili kad nastaje iz neuredne strastvenosti. Lijenost, lakoumnost i nemarnost ako su svojevoljan i svijestan čin, nisu bez grijeha b) kad se prestupnik ne će podvrći određenoj kazni nastaje također stanje koje pogađa savjest, griješna otpornost i smutnja. Radi toga naglašujemo neizravnu moralnu obvezu, jer u protivnom slučaju ne bi čisto kazneni zakon imao nikakve obveze, pa ne bi imao ni prava da se naziva zakonom.
Osim toga još je jedno pitanje na mjestu: ima li se prestupnik čisto kaznenoga zakona podvrći kazni i prije presude? S pravnoga gledišta se mora odgovoriti negativno ako se radi o t. zv. kazni ferendae sententiae. Radi li se o kaznama latae sententiae, opet je odgovor negativan gdje je kazna pozitivna (aktivna): globa, zatvor; naprotiv pak u slučaju gdje je kazna negativna ili privativna: zabrana nastupa službe, suspenzija. S moralnoga je gledišta potrebno naglasiti da se u praksi u najviše slučajeva radi o kaznama ferendae sententiae, dosljedno da se prestupnik nema osjećati dužnim na nastup kazne dok ga nadležna vlast na to ne pritegne (8).

Koje su čisti kazneni zakoni? 1. Na crkvenom ih području u pravilu nema. Crkveni zakonodavac redovno nalaže pod grijeh. Jedino bi konstitucije pojedinih redova, pravila sjemeništa i bratovština te vjerskih kongregacija mogli nazvati čistima kaznenim zakonima jer ne obvezuju pod grijeh. No njihov prestupak nije redovno bez svakoga grijeha, jer ga u najviše slučajeva izaziva lijenost, oholost, strastveno raspoloženje i može lako prouzrokovati smutnju.
2. U državnom području ima mnogo čisto kaznenih zakona. Kad bi gledali samo na namjeru modernih zakonodavaca, svi bi skoro njihovi zakoni bili čisto kazneni zakoni, jer se oni ne brinu za savjesti svojih podanika. Međutim i bez obzira na namjeru zakonodavca, mnogi civilni zakoni vežu u savjesti.
a) svi policijski propisi, b) zakoni što uređuju odnos pojedinca prema zajedničkom dobru: šumski, lovski, pašarinski zakoni, c) zakoni o pristojbama, carini, valuti, javnim radovima, poreskim obvezama i sl.
Raspoznaju se: a) iz riječi samoga zakonodavca, b) iz teksta zakona: ako nije jasan, pretpostavka je za čisto kazneni, c) iz prirode stvari: zakoni koji rade o ćudoređu, zaštiti života, imovine nesumnjivo će biti mješoviti, d) iz shvaćanja koje ljudi o njima imadu.

II. Ništavni zakon. Takovim se zove zakon koji obeskrepljuje, proglasuje ništavim jedan čin (ili čini osobu

(8) Prümmer, Manuale I, str. 141.

za nj nesposobnom) koji bi inače po prirodi stvari bio valjan. Zakon može čin poništiti:
a) posvema (moralno) ili samo pravno. U prvom slučaju lišava čin svake njegove valjanosti; u drugom ga lišava pozitivne vrijednosti samo u vanjskom sudu. Ovakovo pravno poništenje znači pred vanjskim sudom kao da uopće nije čina ni bilo; s druge strane nema ono važnosti za unutrašnji sud, jer čin koji veže u savjesti, ne gubi obveze i ona postoji unatoč civilne ništavosti.
b) od početka (ipso facto) ili nakon pravorijeka suda (post sententiam judicis). Sudski pravorijek nekada stvarno poništuje čin, a nekada samo obznanjuje već gotovu ništavost.
c) neposredno ili posredno: prvi način proglašuje ništavim sam čin koji je uslijedio; drugi proglašuje osobu nesposobnom (lex inhabilitans) ili propisuje neke uvjete i formalnosti od kojih ovisi valjanost čina (9).
d) apsolutno ili uvjetno. Uvjetno poništenje daje izvjesnim licima mogućnost i pravo da traže proglašenje potpune ništavosti (jus actionis) (10).
e) zabraniti i poništiti ili samo proglasiti ništavim ali ne zabranjenim. U građanskim poslovima na pr. kod ugovora, jednako kao i u crkvenima, ima takovih zakona.

Što se tiče moralne obveze ovih zakona valja znati: 1) Izvan sumnje je da ih kako crkvena tako i građanska vlast mogu izdavati jer je to za opće dobro često i korisno i potrebno.
2) Značaj zakona koji nosi sobom ništavost treba da je uvijek nedvojbeno ustanovljen. Pretpostavljanje ne vrijedi, jer bi se na taj način uzdrmala sva pravna sigurnost u društvu. Zato na crkvenom polju vrijede kao ništavni samo oni zakoni koji se takovima izrično nazivaju ili je to iz njihove svrhe jasno. U državnom području ništavni zakoni proglašuju čin pravno nevaljanim; u praksi to znači toliko koliko da čin i ne postoji; da li iz njega slijede ipak neke posljedice, zavisi o pravorijeku suda.
3) Čisto ništavni zakoni ne traže u savjesti izostavljanje čina ali traže da svatko ponese posljedice što radi ništavosti slijede; oni što čin zabranjuju i ujedno proglašuju ništavim, vežu u savjesti na propust čina (brak s krvno srodnim, oporuka s dva svjedoka i t. d.).
4) Od posljedica ništavosti nekoga zakona ne ispričaje ni nesavladivo neznanje niti strah. To traži opće dobro (11). Brak sklopljen u dobroj vjeri među krvno

(9) kan. 2315 C. Z.
(10) kan. 1667; Crnica, n. dj. str. 213 i sl.
(11) kan. 16 C. Z.

srodnima u trećem koljenu nije valjan. Samo u slučaju kad bi takav zakon ugrožavao opće dobro, ne bi on imao vrijednosti (12). Primjena u slučaju privatne potrebe pa i vrlo teške, nije na mjestu (13).

III. **Zakon osnovan na pretpostavci.** To je zapravo zakon koji se osniva na nekoj neizvjesnoj ali vjerojatnoj činjenici (14). Pretpostavlja se redovno:

a) ili neka opća pogibao (praesumptio iuris seu periculi) za društvenu zajednicu: zakon što zabranjuje čitati knjige protiv vjere i morala pretpostavlja opću pogibao grijeha protiv vjere, makar da u pojedinačnom slučaju i nema te pogibli; mješoviti su brakovi zabranjeni isto tako radi opće pogibli da katolička stranka ne oslabi u vjeri i ne zanemari katolički odgoj djece, makar da se to u nekom konkretnom slučaju i ne dogodi;

b) ili neka činjenica (praesumptio facti). Sudac ili zakonodavac pretpostavlja neku činjenicu: kad zakon kaže da se sudskoj odluci valja pokoriti, pretpostavlja da je ona pravedna i na zakonu izrečena. On to nalaže i onda kad je možda osuda nepravedna. U takovom se slučaju može odstupiti od opće norme i tražiti revizija postupka i poništenje donesene odluke.

Za moralnu obvezu takovoga zakona vrijedi:

1) Zakon što se osniva na pretpostavljenoj pogibli veže u savjesti i onda kad nema pogibli u pojedinačnom slučaju. Takav je zakon osnovan na stvarnoj pogibli koja trajno postoji. I dok postoji svrha zakona, opravdane su i sve njegove odredbe; zato se zakona o čitanju zabranjenih knjiga ima držati i onaj kojemu takovo čitanje ne nanosi štete u vjerskom pogledu. Iznimno može prestati obveza radi opće ili privatne nužde u velikoj potrebi (15).

2) Zakon što se osniva na pretpostavljenoj činjenici ne veže u savjesti ako činjenica doista ne postoji. Obveza u savjesti mora imati svoj osnov; ako ne postoji činjenica, nema zakon osnove, nema dakle ni obveze (»praesumptio cedit veritati«).

Tko je presuđen naplatiti štetu što je tobože njegova marva počinila na tuđoj njivi a dobro znade da ona nije toga počinila, nije dužan platiti globe i ako mu je silom utjeraju, slobodno se može potajno otštetiti od onoga kome je morao štetu nadoknaditi.

(12) S. Congr. Conc. je proglasila valjanim ženidbe sklopljene u Francuskoj pod konac 18. vijeka bez zakonite forme, jer je sklapanje braka pred svećenikom bilo nemoguće ili barem veoma otežčano, Göpfert-Staab, n. dj. I, str. 71.

(13) Noldin, n. dj. str. 172, n. 168, 5.

(14) kan. 1825.

(15) kan. 1043, 1098.

Iznimno stoji obveza i u ovakovoj pretpostavci: ako bi radi neobdržavanja zakona nastala velika neugodnost ili šteta društvu, bližnjemu ili nama samima.

4. — **Mogu li se u životnoj praksi razne obveze i prava stvarno sukobiti?** Na oko izgleda da mogu: ako te netko ozbiljno napadne, da li ćeš više čuvati svoj život ili njegov? Od svoga raspoloživoga novca da li si dužan prije otplatiti dug ili pomoći siromahu u velikoj nuždi? Treba li svoj život više čuvati za obitelj ili ga žrtvovati za zajednicu? Je li sluga dužan prije ostati bez kruha nego pomagati gospodara u grijehu?

Po ovim i sličnim slučajevima drže neki da i u životu nastaje stvarni nesklad, stvarni poremećaj dužnosti, sukobi socijalnoga i individualnoga života, između opravdane težnje i brige za vremenitim s jedne te dobrima vječnoga života s druge strane. Međutim tko ispravno shvati svoj položaj u životu i svoj poziv u svijetu, ne će osjetiti nikakovoga sukoba između dužnosti i svojih prava: sve je tako povezano i uređeno da su dužnosti što izviru iz naravnoga zakona iz pozitivnoga Božjeg zakona veće, važnije i preče od onih što izviru iz ljudskih zakona. Opet su zakoni Crkve preči od zakona društva i države. Povrh toga zakoni koji brane, jači su od onih koji nalažu; zakoni i odredbe pravednosti, jači su od zakona ljubavi isto kao što duhovna dobra i dobra zajednice imaju veću vrijednost od vremenitih dobara i od dobra pojedinca čovjeka.

Stvar je savjesti da u svakom danom slučaju po ovim načelima procijeni koju će dužnost staviti na prvo mjesto, a kojim će redom izvršiti ostale.

§ 3. SUBJEKT I OBJEKT ZAKONA

A) SUBJEKT ZAKONA.

1. — Subjekt zakona su samo oni: a) koji potpadaju pod vlast zakonodavca, dakle oni za koje je zakon izdan. Nad kojim zakonodavac ne može vršiti svoje vlasti, ne može ga ni zakonom obvezati, jer zakon može donijeti samo javna vlast; b) koji su došli do razuma. Samo su takovi sposobni na se primiti barem nepotpunu moralnu obvezu (habitualiter) koju zakon sobom nosi. Aktualno obvezani mogu prekršiti zakon i formalno pogriješiti, oni prvi samo materijalno.

Podložnici su na zakon vezani: a) nepotpuno (in actu primo) kad je zakon doduše izdan i proglašen, ali ga pojedinci još ne poznaju, bilo da za nj nisu saznali, bilo da su u porabi razuma privremeno spriječeni; b) potpuno (in actu secundo) kad su umstveno sposobni a zakon im je dostatno poznat.

To vrijedi za subjekte ljudskih zakona. U vezi pak s onim što smo naprijed rekli za Božji i naravni zakon stavljamo ovdje po redu tko je subjekt pojedinih vrsta zakona.

1) Subjekt prirodnoga zakona je svaki ljudski stvor ma i bez porabe razuma. Razlog je u tomu što je za prirodni zakon osnovica ljudska priroda pa je svaki dionik ljudske prirode potčinjen prirodnom zakonu. Tko prestupi propis prirodnoga zakona griješi formalno ako je pri zdravoj svijesti; materijalno ako je uporabe razuma lišen privremeno ili trajno.

2) Subjekt pozitivnoga Božjega zakona jesu od vremena uporabe razuma:

a) svi ljudi s obzirom na zakone što se protežu na sve ljude bez razlike: primiti vjeru, stupiti u Crkvu;

b) svi vjernici s obzirom na ostale zakone, nakon što su krštenjem stupili u Crkvu i postali njezini članovi: primati sv. sakramente, držati crkvene zapovijedi i dr.

3) Subjekt crkvenoga zakona jesu:

a) općega: svi koji su članovi Crkve; krštenjem dobiva pojedinac crkvenopravnu sposobnost a s njom i prava i dužnosti kao član Crkve (16);

b) krajevnoga: svi koji imaju svoje prebivalište u tomu kraju a ujedno se tamo i nalaze.

2. — Čisto crkveni zakoni ne vežu: a) nekrštene, b) krštene koji još nemaju porabe razuma, c) krštene koji doduše imaju porabu razuma, ali još nisu navršili 7 godina (17).

Prema tome: nekršteni mogu raditi težačke poslove na zapovijedane blagdane, a oni koji trajno nemaju porabe razuma mogu jesti meso i u zabranjene dane.

Stranci nisu vezani krajevnim zakonima svoga područja kad borave izvan njega, osim u slučaju da prekršaj donosi zle posljedice na njihovom području ili da zakon obvezuje neposredno osobe, b) nisu vezani ni krajevnim zakonima onoga područja gdje se nalaze, izuzevši zakone koji se odnose na javni poredak ili se tiču oblika pravnih čina (»locus regit actum«). Vezani su pak općim zakonima, u koliko su na snazi u onom kraju gdje oni borave (18) i ako nisu možda na snazi u njihovom kraju.

Beskućnici (vagi) su vezani općim i krajevnim zakonima onoga područja u kojem se nalaze (19).

Krivovjerci jednako kao raskolnici te izopćeni, po sebi su vezani na

(16) kan. 13.
(17) kan. 12.
(18) kan. 14, § 1.
(19) kan. 14, § 2.

crkvene zakone. Valjanim naime krštenjem (20), pa bilo ono podijeljeno od katolika, krivovjerca, raskolnika, otpadnika (apostata) postaje svatko članom Crkve pa je dosljedno vezan općim njezinim zakonima. Vrijedi to za sve kršćane i nekatolike; dakako da oni koji su u nekatoličkoj kršćanskoj sljedbi odgojeni, u pravilu ne griješe formalno, jer obično ni ne znaju da ih ti zakoni vežu.

U toj stvari ima i protivno mišljenje među bogoslovima: neki drže da ih ne vežu zakoni što se izravno odnose na duševno posvećenje (svetkovanje nedjelje, post, izdavanje knjiga, čitanje zabranjenih djela i sl.) nego samo oni što se odnose na javni red i opće dobro kršćanskoga društva (ženidbena forma, uvjeti za valjanu ženidbu i sl) (21). Međutim prema smislu kan. 87. C. Z. ne će to biti stanovište Crkve, jer citirani kanon pravi razliku između »prava« i »dužnosti«, pa takovim kršćanima ograničuje prava, a nipošto dužnosti. Ispravno će biti ovo: Sve kršćane i nekatolike obvezuju opći crkveni zakoni, osim kada su u samom zakonu izrijekom izuzeti od obveze; tako su po kan. 1099 izuzeti katolici od nekih ženidbenih propisa, a po kan. 1070 od zapreka razlike vjere (22).

Grkokatolici nisu vezani disciplinskim odredbama latinske zapadne Crkve, nego samo takovima koji se tiču vjere i morala (23).

3. — Za one kod kojih se o vrijednosti krštenja s pravom može sumnjati, vrijedi ovo:

a) za vanjski sud vrijedi krštenje ako je vjerojatno valjano podijeljeno. Kad vrijedi krštenje, važe i prava i dužnosti što iz njega izviru. Sumnja li se o samoj činjenici krštenja, ne vrijedi pretpostavka da je krštenje valjano, nego činjenicu valja dokazati;

b) za unutrašnji sud to ne vrijedi: neizvjestan zakon ne može navaliti izvjestan ili siguran teret. Nema li zaista krštenja, nema ni obveze što iz njega ističe. No kako ima malo slučajeva gdje bi se radilo isključivo o unutrašnjem sudu, redovno će ostati na tome da nametnute obaveze valja vršiti radi podložnosti u vanjskom sudu.

Napose izuzima crkveni zakon:

a) kan. 2201 izuzima od prestupa one koji trajno nemaju porabe razuma;

b) kan. 88 one koji još nisu obvezani zbog dobi;

c) kan. 2230 nedorasle od kazne latae sententiae;

d) kan. 1254, § 2 od zakona posta one koji još nisu navršili 21 a premašili su 60 godina života (24).

5. — Subjekt državnoga zakona jesu:

Svi podanici zakonodavčevi u habitualnom stanju porabe razuma. Dvije su u glavnom vrste zakona što se tiču subjekta: a) osobni

(20) kan. 87.
(21) Noldin, n. dj. str 150
(22) Vermeersch, n. dj. str. 240.
(23) kan. 1; glede kršćana nekatolika istočnoga obreda je pitanje sporno, Hermann, Periodica br. 1/1938.
(24) Vermeersch, n. dj. str. 241, 242.

zakoni što uređuju pitanja državljanstva, punoljetnosti, pravne sposobnosti, zavičajnosti, pokretnog dobra, vlasništva i sl.; b) teritorijalni što se izravno tiču područja a preko njega i osoba koje ga nastavaju (vlasništvo nepokretne imovine, javna sigurnost i dr.). Kako se podanici na jednom teritoriju dijele na: stalne i privremene, domaće i strance te izuzete, treba prema zakonima zemlje kojoj pripadaju odrediti ukoliko se zakon na pojedine proteže i u kojima ih prilikama i koliko veže.

Naš građanski zakon ima u toj stvari ove odredbe (25): O pravima koja se tiču osobnih vlastitosti i odnošenja § 15—43; o ženidbenom pravu § 44—136; o pravima među djecom i roditeljima § 137—186; o tutorstvu i skrbništvu § 187—284. T. zv. stvarno pravo našega (još uvijek na snazi) građanskog zakonika (o. g. z.) sadržano je u §§ 309—858 (o posjedu, vlasnosti, sticanju, služnostima, nasljedstvu, posljednjoj volji, o pravu zaloga, zapisima i o zajednici vlasnosti). Osobna prava na stvari su sadržana u §§ 859—1341 o. g. z. (o pogodbama, darovanjima, opunovlaštenju, kupovnoj pogodbi, pogodbi uporabe i dr., ženidbenim ugovorima, o pravu naknađenja štete). U svom trećem dijelu radi u §§ 1342—1502 o utvrđenju prava i obveza, njihovoj preinaci i ukinuću, o zastari i dosjelosti. Izradba novoga građanskog zakonika koji će obuhvatiti čitavo državno područje kraljevine Jugoslavije odavno je u tečaju, ali još nije dovršena.

6. — **Osobe kleričkoga staleža** kao državljani i ravnopravni članovi građanskog društva podanici su državnih ili civilnih zakona, zato su: a) dužni obdržavati sve državne zakone koji se ne protive crkvenim kanonima te njihovim staleškim dužnostima. Ova obveza veže u savjesti. Izvor joj je u prirodnom zakonu. U njemu se osniva prirodna težnja za socijalnim životom, u njemu također potreba njegovog oblikovanja, potreba društvenog autoriteta. Kad Wernz (I, n. 108) i Vermeersch (I, n. 235) vele da je izvor obveze sam civilni zakon, misle na bliži, neposredni izvor;

b) izuzeti su od državnih zakona: Sv. Otac kao vrhovni svećenik i poglavar jednoga savršenoga društva izuzet je uopće od svih civilnih zakona — iure divino. Na početku crkvenoga historijskog života bili su pape podložni rimskim carevima de facto, a ne de iure. Ostali klerici su izuzeti od vojne dužnosti i javnih službi, nespojivih s njihovim zvanjem (26). To su na pr. državni odvjetnik, bilježnik, advokat (osim pred crkvenim sudom), senator, ministar

(25) Spevec-Rušnov, Opći austrijski građanski zakonik u kraljevinama Hrvatskoj i Slavoniji, III. izdanje, Zagreb 1911 (Hrvatski zakoni sv. I.); Dr. M. Belić, Zbirka kanonskih propisa o braku, Zagreb 1937.
(26) kan. 121.

(kan. 139, § 4). Ako je gdje nužda da kleričko lice vrši takav posao, mora to biti s dopuštenjem crkvenoga poglavara;

c) nadležan je za njih samo crkveni sud u slučaju spora ili krivičnog postupka (27).

Radi posebnih prilika dopušta Crkva u konkordatima da se ovaj privilegij ne obdržava, pa dopušta da klerici idu pred civilni sud. »Quia tamen hodie privilegia magis odiosa esse solent et in societate ubi omnia fundantur aequalitate, ex parte, minus necessaria apparent, ipsa Ecclesia in concordatis, foro privilegiato pro causis civilibus et etiam pro criminalibus clericorum, qui non sunt episcopi interdum renuntiat; posse contrario usu plus quam saeculari eidem foro derogari, declaravit Secretaria Status anno 1911 pro Germania, Belgio, Hollandia (Periodica VI, 190) S. Sedes monet episcopos ut licentiam citandi clericos coram foro civili vel illos iudicandi nunquam denegent, de violata saepe illi fori imunitate tacet, et fere hoc obtinere conatur ut sine S. Sedis venia episcopus coram iudice laico non trahatur. Oportet itaque ut egregia honestate et simplici cura oboediendi legibus, clerici lites civiles, maxime poenales vitent. Citati rogabunt Ordinarium suum quid facere debeant; a magistratibus qui clericum reum delicti iudicandum habeant, consultati, suadebunt ut licentia se muniant; non interrogati bonam fidem generatim non turbabunt. Ipsi autem clerici alios clericos, maxime Superiores coram iudice laico non convenient, nisi debitam facultatem obtinuerint«. Vermeersch, I. n. 335

Za slučaj da ih država sili na obdržavanje zakona koji se protive Crkvi, valja prema prilikama eventualno uložiti prosvjed, a nakon toga se valja pokoriti sili i ne suprotstavljati se da se tako otkloni veće zlo. Svakako treba tražiti savjet od nadležnoga biskupa ili od sv. Stolice. Zakon o prisilnoj sterilizaciji u Njemačkoj dovodi na pr. danas njemačke katolike u takav položaj.

7. — **Da li je i zakonodavac subjekt zakona?** Očito je da Gospod Bog kao zakonodavac ne može biti subjekt zakona, jer nije i ne može biti dio prirodnoga reda kojim ravna vječni zakon. Bog je izvan svijeta, biće o kojemu u ovoj stvari može biti riječ samo u analognom smislu.

Čovjek zakonodavac kako je dio zajednice za koju se izdaju zakoni, tako je po sebi i subjekt tih zakona. Što vrijedi za druge kao mjerilo (vis directiva), vrijedi na prvom mjestu i za nj. Među moralistima prevladava mišljenje da je ta obveza laka (sub levi) (28). Obzirom pak na prisilni značaj zakona (vis coactiva), on pravno za vladara nema snage (»nemo seipsum cogit«). Praktički

(27) kan. 120.
(28) Sv. Alfonz L., Theol. mor. I, n. 154; Bucceroni, Inst. theol. mor. I, n. 193.

je dakako tako uvijek bilo, ne samo što im je u prilog teorija nego i psihologija (29); zakonodavci i vladari ranijih stoljeća od reda autokratskog i apsolutističkog duha, daleko su bili i od same pomisli da sami sebe kazne zbog nepoštivanja zakona. S moralnog gledišta bi se čisto teorijski moglo reći da zakonska sankcija sadržaje snagu i za samoga zakonodavca. I kad bi on bio prema sebi strog i dosljedan, sâm bi sebi nametnuo kaznu ako pogriješi.

To pitanje danas nije više aktuelno. U moderno demokratsko doba izdaje zakone parlamenat a potvrđuje ih kralj ili predsjednik republike. Zakonodavac nije više jedno lice nego su to članovi jednoga tijela koji su pojedinačno uzeti, ne samo podložni zakonu nego mogu i moraju i krivično odgovarati za svoje prestupke. T. zv. »lična nepovredivost« vladara, uzeta i u modernom zakonodavstvu pokazuje naročiti obzir i poštovanje prema vladaru ali i nepomućeno povjerenje da će vladareva osoba ostati uzvišena nad najmanju sumnju kakovoga nečasnoga, nepravednoga ili nedoličnoga djela. Taj akt pažnje je na mjestu ali, recimo otvoreno, samo dotle dok ga najviši predstavnik vlasti doista zaslužuje. U širokim narodnim redovima ponestalo je onoga nerealnoga, polumističnoga zanosa za predstavnicima narodâ i državâ, u kojemu im je narod praštao i najveće pogrješke. Mi nemamo razloga da se bunimo protiv zahtjeva, da nevaljalac na kojemgod mjestu bio, ponese i kaznu za svoju krivnju. Držimo da se danas ovaj postupak može provesti i bez presudnih posljedica po opće dobro u državi.

B. OBJEKT (PREDMET) ZAKONA.

1. — Zakon je sredstvo kojim zakonodavac sebi potčinjene privodi k određenom cilju. Sve može biti predmetom zakona štogod s jedne strane uspješno vodi k svrsi, a s druge strane uklanja ono, što bi je moglo osujetiti. Po promislu Božjem sve je u najsavršenijem obliku predviđeno i u formi zakona usađeno u samoj prirodi stvari štogod stvorenja privodi k Stvoritelju. Ništa se savršenijega na tom polju ne da zamisliti nego što je vječni i prirodni zakon ucijepljen u ljudskoj savjesti. Što je još moglo ostati nejasno ili manjkavo poradi naše nesavršenosti i ograničenosti, upotpunio je Gospod Bog svojom objavom koju nam je dao po patrijarsima i prorocima te konačno preko Isusa Krista. Predmetom objave je dakle sve što se izravno tiče naše konačne svrhe i što nam je u tom smislu potrebno znati i vjerovati. Naše je da primimo Božju volju izraženu na ovaj ili onaj način, a da na sadržaju ne diramo i ne mijenjamo; njemu je začetnik Svemogući i Sveznajući Stvoritelj.

(29) Noldin, n. dj. I, str. 151; Crnica, n. dj. str. 157.

2. — Druga je stvar s ljudskim zakonom. On je ljudsko djelo pa je radi toga izvrgnut i svim nedostacima kao sve što potiče od čovjeka. Predmet se ljudskog zakona na prvom mjestu mora osvrtati na ono što je potrebno, a na drugom na ono što je korisno za ljudsku zajednicu. Da to postigne mora predmet ljudskog zakona biti:

a) pošten, jer se obvezna snaga koja konačno ide od Boga kao iz svetoga izvora ne može protegnuti na nešto što je u protivnosti s Njegovom svetošću. Iz toga slijedi da zakon nepoštenoga sadržaja nema obvezne snage; kad bi to zakonodavac i naredio, nisu podanici u savjesti dužni toga obdržavati.

To se rijetko ili nikada ne događa. Događa se pak da je predmetom zakona indiferentna stvar; to može biti jer ona tim što je naređena u jednu dobru svrhu, učestvuje sama na dobroti te dobiva karakter dobroga i poštenog djela.

b) pravedan. To je ispunjeno kad je: 1) predmet pravo raspoređen: prema koristi, snazi i sposobnosti podanika 2) prava svrha pred očima zakonodavca: opće a ne možda privatno dobro 3) sačuvana nadležnost: kad zakonodavac ne ide dalje nego što mu siže vlast; ministar u svom djelokrugu, biskup u svom.

Nepravedan je zakon prema tome: a) ili u stvari: kad nalaže što je nepravedno ili što nije slobodno; b) ili u formi: kad zakonodavac prelazi svoju vlast. Prvi ne veže s razloga što se više treba pokoravati Bogu nego ljudima; drugi po sebi ne veže ali veže iznimno, pa ga često treba vršiti, da se spriječi veće zlo ili unaprijedi neko dobro. Tako biva kad na pr. civilne vlasti raspišu pretjeran i nepravedan porez; kad nova zavojevačka vlast izdaje svoje zakone i sl.

c) koristan čitavoj zajednici. Opće je dobro mnogostruko ali su i koristi pojedinih staleža raznovrsne. Tu je ponekad teško naći srednji put ali ga zakonodavac mora naći, jer on donosi zakon ne za kratko vrijeme nego kao trajno sredstvo k općem dobru. Ako je doista dobre volje — a tako bi moralo biti — ne bi se u jednoj državi mogli donositi zakoni koji pogoduju na pr. jednoj grupi ljudi (izvozničarima) a pogađaju čitave široke slojeve privrednika. U načelu je takav zakon nepravedan, u primjeni štetan za opće dobro i on gubi obveznu snagu.

4) izvediv fizički i moralno. Osobito naglašujemo moralnu mogućnost: moralno se nemogućim smatra ono što je skopčano samo

s velikim teškoćama. Odviše teške zakonske obveze što ne vode računa o snazi puka ili prilikama u kojima narod živi, nisu za opće dobro nego na opće zlo. Takav će zakon ljudi s pravom prestati vršiti. Ima zakona s kojima su skopčani dosta teški tereti, ali su skopčani po prirodi stvari pa nisu moralno neizvedivi: na pr. stid skopčan s priznanjem grijeha u ispovijedi. Moralno neizvediv znade biti zakon kad je slučajno skopčano s njegovim izvršenjem nešto što ga čini za taj slučaj neizvedivim. Tko zapadne u takav slučaj, nije dužan da ga izvrši. Da ostanemo kod primjera iz svete ispovijedi: kad bi u nekom mjestu bio ispovjednik takav slabić koji ne bi znao čuvati ispovjedne tajne, ljudi ne bi bili dužni ići k njemu na ispovijed poradi difamacije.

§ 4. IZVRŠENJE ILI OBDRŽAVANJE

Kako i što treba izvršiti kod zakonske odredbe? Odgovaramo:

1. — Zakonski se propis izravno odnosi na ono radi čega je ustanovljena sankcija u zakonu. Ne kažnjava pak zakonodavac ono u čemu ne može suditi. Otud je jasno da civilni ljudski zakonodavac jer ne može suditi o unutrašnjim činima, ne može ih po sebi ni nalagati. To može zahtijevati i nalagati samo Bog i Crkva kao zakonodavac. Ali s kakovim se unutrašnjim osjećajem i raspoloženjem ima čin obavljati, ne spada ni pod Božji ni pod ljudski zakon nego na izvršenje samoga djela. Stoji dakle kao načelo: zakon ne propisuje način kako se vrši, nego traži samo čin (substantiam actus) osim u onim slučajevima, kad baš okolnosti daju zakonu razlog opstanka. Primjer: zapovijed o uskrsnoj ispovijedi i pričesti.

2. — Zakon treba izvršiti **ljudski** t. j. onako kako čovjek vrši sva svoja djela: znatice i hotice. Ako traži lično sudjelovanje (praestatio personalis), mora ga izvršiti svatko sám i na način kako je naprijed rečeno: tko spava za vrijeme sv. mise ne udovoljava propisu, jer kod mise ne sudjeluje sa znanjem; tko ide u crkvu samo da pokaže svoje novo ruho ne udovoljava propisu, jer nema potrebne namjere; ali tko ima namjeru pa ma uz nju imao i taštu želju da se pokaže i dopadne, udovoljava zakonu ili zapovijedi. Jednako zadovoljava tko prisustvuje misi iz straha, jer strah ne oduzima djelu karakter voljnog čina. Ako pak zakon traži samo stvarno ispunjenje (praestatio realis) može ga mjesto pozvanoga izvršiti i tkogod drugi (platiti dug, podmiriti porez). Zakonu je udovoljeno i onda kad je netko na izvršenje prisiljen, rastresen ili na pô nepriseban (na pr. pijan); tek je u tom slučaju potrebna namjera da mu se čin u dobro uračuna.

Amo spada i opaska: »parum pro nihilo reputatur«. U ljudskom poslu biva već tako da se male omaške ne uzimaju u obzir. Ako malo zakasniš k misi udovoljio si ipak propisu isto tako kao i onaj koji određene stvari preda sirotinji zadržavši sebi neku malenkost. Ovo ne vrijedi kod onih zakona koji napose propisuju način ili gdje je priroda stvari takova, da se ova mjera ne može primijeniti: biti na tašte prije pričesti, doba propisana za primitak sv. reda itd.

3. — **Svrha zakona ne spada na zakon** (»finis praecepti non cadit sub praecepto«). Tko izvršuje djelo što ga zakonodavac traži kao sredstvo za svoju svrhu, taj je stvarno udovoljio svrhi zakonodavca. Nije potrebno da joj i formalno udovolji, jer je to stvar zakonodavčeva a ne podložnikova. Od ovoga se traži da izvrši zakon; zakon pak traži djelo a ne svrhu zakona. Ako bi zakon i to tražio, valjalo bi da to izrično naredi.

Tako je udovoljio zakonu onaj tko prisustvuje misi neznajući da je danas zapovijedan blagdan; jednako i onaj tko s posebnim užitkom jede ribu na dan nemrsa; i onaj koji vrši djelo na koje se zavjetovao, ako i ne misli da izvršuje zavjet.

4. — **Stanje milosti** se jednako ne traži osim ondje gdje je to stanje potrebno po prirodi djela. Tko sluša sv. misu u nedjelju, recituje brevijar, posti ili vrši zavjet a nalazi se u teškom grijehu, zadovoljava propisu. Čak može biti da ni neka grješna okolnost ne će smetati da bude udovoljeno propisu: tako je zadovoljio crkvenoj zapovijedi i onaj koji od škrtosti jedva čeka da dođe petak da u obitelji ne mora trošiti na meso; onaj koji ide na ispovijed a uživa od dragosti što ga je vidio njegov poglavar ili susjed. Jedino ne zadovoljava onom zakonu koji izrično traži stanje milosti kao na pr. sv. pričest. O tomu ima i pozitivni propis (30).

5. — **Namjera** udovoljiti zakonu ili propisu isto tako nije naložena. Traži se samo volja obaviti čin što ga zakon nalaže. Namjera izvršiti zakon niti je u samom zakonu niti je cilj zakona. Cilj je opće dobro a to se postizava izvršenjem djela. Udo-

(30) kan. 859, § 1.

voljio je dakle propisu tko je slušao misu bez namjere da udovolji crkvenom zakonu, jer nije ni znao da je toga dana dužan poći k misi: udovoljio je čak i uz želju da tom sv. misom ne udovolji propisu. To je u ovom slučaju moguće jer zakonska obveza zavisi samo o namjeri zakonodavca, a gdje ona ovisi o namjeri izvršitelja (zavjet, obećanje), mora je on sâm imati da zakonu udovolji.

6. — **Tko ne može potpuno** izvršiti zakona, dužan ga je izvršiti djelomično ako predmet zakona dopušta takovu diobu i ako se tim dijelom donekle udovoljava propisu: tko ne može svršiti čitav brevijar za onaj dan, dužan je svršiti matutinum i laudes; tko ne može postiti, dužan je ne mrsiti ako to može. Pratički je malo teško reći što je kada kod predmeta za diobu, a što nije; treba pri tom pripaziti kakav je običaj po kršćanskom shvaćanju.

7. — **U isto vrijeme** se mogu izvršiti dva propisa: a) ako jedan drugoga ne sprječava i b) ako baš nije naređeno da se izvrše u razno vrijeme.

Slušati sv. misu na zapovijedani blagdan i pod njom svršiti brevijar, znači udovoljiti i jednom i drugom propisu; tko je prema svome zavjetu dužan slušati sv. misu i izvršiti neke posebne molitve, ne mora na zapovijedani blagdan slušati dvije mise; čak tko je na pr. dužan prisustvovati trima sv. misama, može udovoljiti propisu ako sluša tri što se u isto vrijeme služe na tri oltara, tek pretvorba treba da im ne bude u isti čas. Redovno se međutim u ovakovom slučaju misli na prisustvovanje trima misama što se ne služe u isto vrijeme.

8. — **Jednim se činom** mogu isto tako izvršiti dva ili više propisa ako se namjera zakonodavca tomu ne protivi, što je lako uvidjeti ako je jedan te isti povod za oba propisa.

Svećenik koji je dužan recitovati brevijar s naslova sv. reda i s naslova crkvene nadarbine udovoljava dužnosti jednom recitacijom; ako zapovijedani blagdan pada u nedjelju, dosta je slušati jednu sv. misu; tko primi sv. popudbinu na smrtnoj postelji u uskrsno vrijeme, udovoljio je i propisu o uskršnjoj ispovijedi i pričesti.

Ali ako motiv dvaju propisa nije isti ili ako je namjera zakonodavca jasna, valja svakoj obvezi udovoljiti posebnim činom.

Ako ti je za pokoru naređeno dati milostinju za gradnju crkve i ako osim toga imaš i takav zavjet, nije dosta dati jedamput; tako nije udovoljeno zavjetu da ćeš slušati sv. misu, ako je slušaš u nedjelju kad si i onako dužan. Nikada se jednim činom ne udovoljava u stvarima gdje se radi o udovoljenju pravednosti. Tko je susjedu dužan sto dinara što mu je oštetio nasad i sto dinara što mu je dijete razbilo prozore, valja da podmiri svotu od dvijesto dinara; zavjetu da ćeš se ispovjediti i pričestiti u čast sv. Josipu nije udovoljeno uskršnjom ispovijedi i pričesti. Nekada može ispovjednik dati za pokoru djelo na koje smo i inače po dužnosti vezani; ovisi od prirode stvari, okolnosti i namjere njegove, da li su to

dva čina ili jedan: jasno je da zavjet posta svakoga petka u godini isključuje drugi post u isti dan, ako ispovjednik za pokoru grijeha naloži post u petak.

9. — **Red i vrijeme izvršenja obveze:**

a) ako je u zakonu ustanovljeno kojim će se redom udovoljiti obvezi, ima se izvršenje po njemu odvijati; ako je više obveza a redoslijed nije ustanovljen, možeš im jednim činom djelomično udovoljiti ako se obveza dade dijeliti. Tako možeš za dva razna pokojnika otslužiti dvije sv. mise za svakoga po jednu ili za obojicu dvije zajedno. Ako se obveza ne da dijeliti, onda valja izvršiti najprije onu koja je veća ili važnija: crkveni je zakon pred zavjetom, a zavjet je pred obvezom iz ispovijedi.

b) ako je u zakonu ustanovljeno vrijeme, valja obvezu izvršiti u to vrijeme. Ako je vremenska klauzula stavljena da označi prestanak obveza (ad finiendam obligationem), nema više obveze iza proteklog vremena; ako je stavljena samo da požuri izvršenje (ad urgendam obligationem), ostaje obveza i nakon isteklog vremena.

Tko nije pošao na sv. misu u nedjelju, nije dužan poći u ponedjeljak; ali tko se nije ispovjedio i pričestio o Uskrsu, treba da to učini kasnije; tko nije platio duga do određenoga roka, dužan ga je platiti i nakon što je rok izminuo.

c) valja ga izvršiti u vrijeme ili za vremena koje zakon traži. Nisi dužan prije ako i predviđaš zapreku.

Za uskrsnu ispovijed i pričest određeno vrijeme kan. 859, § 2. Prije toga roka nisi dužan, ali poslije njega jesi (§ 4). Nije dužan slušati sv. mise u subotu tko predviđa da će u nedjelju biti spriječen, ni anticipirati brevijar danas tko predviđa da ne će sutra moći. Razumije se da uvijek mora biti zapreka takova, da sama po sebi izuzima od obveze. Ali ako je već nastupilo vrijeme zakonske obveze, onda nastaje dužnost izvršiti obvezu prije nego što nastupi zapreka. Tad vrijedi: učini prije što ne ćeš moći kasnije. Ako je danas nedjelja i vidiš da ne ćeš moći na misu u 10 sati, dužan si poći na onu u 6 ili u 8 sati.

§ 5. TUMAČENJE ZAKONA

1. — Tumačiti (interpretare) zakon znači objasniti njegov smisao, te iz riječi zakona iznijeti misao zakonodavčevu ako je ona nejasna ili dvoumna. Raščlaniti pak zakon po sebi jasan, ne znači tumačiti nego izlagati (declarare).

Tumačenje može biti:

1. — **S obzirom na zakonodavca:** a) vjerovno (autentično), kad ga tumači sâm zakonodavac ili po njemu ovlašteno lice. To je službeno tumačenje koje se daje ili u obliku općenitog rješenja (odgovora) ili u obliku presude (otpisa); u prvom slučaju veže općenito,

jednako kao i zakon; u drugom slučaju veže samo onu stranku, kojoj je dano (31) b) običajno (usualis), kad mu smisao određuju podanici prema tome kako ga obdržavaju i u praksi provode (32). Ako je taj način zastarom (preskripcijom) postao običajno pravo, veže pod izvjesno; ako još nije, vrijedi kao vjerojatno obvezatan c) naučno (doctrinalis), kad ga tumače stručno spremna privatna lica. Vrijedi toliko, koliko vrijede razlozi na koje se njihovo tumačenje upire. Ako su u tumačenju suglasni, bit će obveza moralno izvjesna; ako nisu, bit će samo više ili manje vjerojatna.

Službeno tumačenje ne treba proglašenja, ako iznosi prvobitni smisao zakona i djeluje unatrag; ako li ga proširuje ili suzuje valja da bude proglašeno i nema djelovanja unatrag (33).

2. — **Po učinku je tumačenje:** a) komprehenzivno, ako iznosi prvobitni smisao zakona b) ekstenzivno ako ga proširuje c) restriktivno, ako ga suzuje. Kad se govori o smislu zakona, ne treba važnost obraćati toliko na riječ zakonodavca koliko na duh zakona t. j. na misao koju zakonodavac očituje kod zakonodavnoga čina kao zakonodavac; što je on mislio prije ili poslije toga čina ili što on misli kao privatno lice, nije glavno nego pomoćno sredstvo da se dođe do pravoga smisla zakona.

3. — Po načinu ga dijelimo na:

a) široko (blago [late]), kad se smisao riječi proširuje koliko je samo moguće. Ipak ono nikada ne smije prijeći ni prirodnoga ni jurističkoga značenja riječi. Ako na pr. riječ sin označuje i adoptivnoga, tumačena je široko; klerici su u ovom (širokom) značenju pojma i biskupi i redovnici.

b) strogo (stricte), kad se smisao riječi uzima samo prema potrebnom značenju; po tom tumačenju pojam sin znači samo rođenog sina roditeljeva; klerici su samo oni koji imaju tonzuru i niže redove. Strogo valja tumačiti zakone koji stežu prava, ustanovljuju kaznu, ograničuju slobodnu uporabu prava ili sadržavaju iznimku od zakona (34).

Vjerovni (autentični) tumači crkvenih zakona jesu:

1. Sv. Otac papa za sve crkvene zakone. I odredbe prirodnoga te pozitivnoga Božjega zakona može on autentično tumačiti.

(31) kan. 17. § 3; Crnica, n. dj. str. 231 i sl.
(32) kan. 29.
(33) kan. 17, § 2.
(34) kan. 19; Crnica, n. dj. str. 268 i sl.

2. Biskup za biskupijske zakone sinodalne ili izvansinodalne, svoje i svojih pretšasnika (35).

3. Komisija za tumačenje kanona Crkvenoga Zakonika ustanovljena 15 rujna 1917; ima ih pravo autentično tumačiti, no u važnijim se stvarima ima sporazumijevati s odnosnom kongregacijom (36).

4. Rimske kongregacije i sudišta mogu i dalje tumačiti crkvene zakone redovno u obliku odredbe ili otpisa u nekoj pojedinačnoj stvari, ali i općenito u obliku naputaka (instrukcija).

II. — **Epikeja** (ἐπιείκεια) je jedan restriktivni način tumačenja zakona; protiv jasnih riječi zakona zaključuje se da zbog naročitih okolnosti nema mjesta njegovoj primjeni u nekom konkretnom slučaju. Razložno se pretpostavlja da zakonodavac nije mogao predvidjeti sve moguće slučajeve u životu; on uzima u obzir samo najobičnije i najčešće; pa da je određeni konkretni slučaj mogao predvidjeti, on bi ga sigurno izuzeo od općega zakona.

Ako zakon i brani držati u kući oružje, može netko tko stanuje izvan mjesta na osami ili u šumi, mirne duše držati u kući pušku da se obrani od napadaja zvijeri i ljudi, razložno pretpostavljajući da se propis o nedržanju oružja tiče samo onih koji prebivaju u gradu ili u gusto nastanjenom selu.

Kadgod je dakle takav slučaj da bi obdržavanje zakona bilo nekomu štetno ili veoma otešćano, lako je shvatiti da ga zakon ne veže; ali on ne veže ni ondje gdje nije tolika poteškoća, a gdje se razložno može pretpostaviti da zakonodavac ne bi htio obvezati, makar da je to mogao. U takovom slučaju ga valja pitati ako ima vremena i ako je to moguće; ako nije, slobodno je na taj slučaj primijeniti restriktivno tumačenje.

Epikeji nema mjesta:

a) u prirodnom zakonu, jer on nalaže i brani ono što je po sebi dobro ili zlo, dosljedno što je dobro ili zlo u svakom pojedinačnom slučaju, pa se ne može predmnijevati da zakonodavac ne bi htio obvezati,

b) u ništavnim zakonima. Kad bi se dopustilo da se na pr. u pitanju dispenze od krvnoga srodstva smije postupati po epikeji, nastala bi nesigurnost u takvoj jednoj stvari kao što je stalnost i valjanost bračne veze, što bi bilo očito zlo za društvenu zajednicu

(35) kan. 362.
(36) Michiels G., Commentar L. I CJC, str. 394; Motuprор. Bened. XV. Cum iuris, 15. sept. 1917, AAS IX (1917). 483.

Opće dobro dakle traži da se u ovoj vrsti zakona primjenjuje uvijek sigurno ili izvjesno mjerilo;

c) u građanskom zakonu se epikeja u teoriji ne priznaje, a u praksi nikada ne provodi.

Ako župnik služeći se epikejom vjenča na smrtnoj postelji nekoga u kraju gdje važi civilni brak koji se traži prije crkvenoga, može ga civilni sud, a redovno i hoće, proglasiti krivim što se nije držao zakona.

B) LJUDSKI ZAKONI NAPOSE.

Svaka od dviju osnovnih i savršenih ljudskih zajednica i Crkva i država upravlja svojim podanicima preko svojih posebnih zakona i propisa. Kako su im bliže svrhe adekvatno različne, ima i u zakonima što ih za svoja područja izdaju u načinu obveze, u tumačenju i u primjenjivanju znatnih razlika. Mi ćemo ih zato, koliko su u vezi s moralnim bogoslovljem, ogledati napose.

§ 1. CRKVENI ZAKONI

1. — Crkvena vlast služi vjernicima u duhovnom pogledu i vodi ih k vječnom spasenju duša. Predstavlja ju Crkva kao Kristova, dakle Božanska uredba. Sva njezina poglavarska vlast stoji na tome temelju. Ona je duhovnoga karaktera i po njoj duhovni poglavar upravlja činima svojih vjernika tako, da postigne svrhu radi koje je Crkva osnovana. Ona je:

a) redovna (ordinaria) kad je pravno spojena s nekom određenom službom i pripada osobi po njezinoj službi. To je službena vlast koja može biti vlastita (propria) ili zamjenična (vicaria) (37);

b) povjerena (delegata) kad je neposredno nekoj osobi dana ili po pravu ili od nosioca redovne vlasti. Tko ima redovnu jurisdikciju može je drugome povjeriti ili u cijelosti ili djelomično, ako u pravu nije izričito drukčije određeno (38).

Povjerenu vlast može odnosni nosilac isto tako opet dalje povjeriti (subdelegirati):

a) ako mu je povjerena od sv. Stolice, može je dalje drugome dati bilo za pojedini čin, bilo stalno. Ne može toga učiniti ako je posebice baš njegova osoba odabrana ili ako je daljnje povjeravanje zabranjeno (§ 2.);

(37) kan. 197, § 1 i 2.
(38) kan. 199, § 1.

b) ako je nekomu vlast povjerena općenito za sve poslove od redovitog poglavara ispod Pape, može je on dalje drugome povjeriti, osim kad je to izrično zabranjeno (§ 3.);

c) u svim se drugim slučajevima može daljnje povjeravanje vlasti vršiti samo ako je to izričito dopušteno. Ako se radi o kakovom vansudskom činu (articulus non iurisdictionalis) može ga delegovani sudac bez daljnjega drugome povjeriti (§ 4.);

d) takova dalje povjerena vlast (subdelegata) se ne može još dalje povjeriti bez izričnoga dopuštenja (§ 5.);

e) redovnu vlast i povjerenu općenito za sve poslove valja široko tumačiti, a svaku drugu usko. No komu je povjeren jedan određeni posao, taj je ovlašten na sve bez čega se taj posao ne može obaviti (39).

Poglavarska se vlast nadalje dijeli u:

a) vlast izvanjskoga suda (fori externi) koja uređuje u prvom redu odnos čovjeka prema Crkvi; ona se vrši javno;

b) vlast nutarnjeg suda (fori interni) koja uzima u obzir u prvom redu odnos čovjeka prema Bogu. Vrši se tajno t. j. veže u savjesti a ne u pravnom području i vrši se redovno u sv. ispovijedi (sakramentalna) ali i izvan ispovijedi (vansakramentalna) (40).

Vlast podijeljena za izvanjski sud, vrijedi i za nutarnji ali ne i obratno (41).
Vlast se nutarnjeg suda može vršiti ne samo u ispovijedi, nego i izvan nje, osim da je prvo naređeno (§ 2.).
Kad sud nije izrično naveden, može se vlast vršiti u oba ako priroda stvari ne iziskuje drukčije (§ 3.).

2. — **Crkveni zakonodavci** jesu: 1) Sv. Otac Papa za cijelu Crkvu. Njegova se vlast temelji na riječima Kristovim izrečenim apostolu sv. Petru i njegovim nasljednicima (Mt 16, 18; Iv 21, 17);
2) opći crkveni sabor isto tako za cijelu Crkvu ali u zavisnosti od Pape. Valja da je propisno sazvan, u redu vođen, a zaključci po Sv. Ocu potvrđeni.

Plenarni sabor može biti zakonodavcem za veća područja, za pojedinu državu, a pokrajinski sabor za neku crkvenu pokrajinu. Zaključci se jednoga i drugoga imaju podnijeti kongregaciji Koncila na odobrenje (42).

3) Biskup za svoju biskupiju bilo u dijecezanskoj sinodi bilo izvan

(39 kan. 200, § 1.
(40) kan. 196.
(41) kan. 202.
(42) kan. 335, § 1.

nje. Što mogu biskupi mogu i apostolski vikari i prefekti, opati i prelati »nullius« i Kapitularni vikari za svoje područje.

4) Generalni kapituli pojedinih crkvenih izuzetih redova u okviru t. zv. samouprave (autonomija). Sami generali (poglavari) tih redova ne mogu redovno izdavati zakona, nego samo propise i odredbe. Odredbe lokalnih poglavara isto tako nemaju snage zakona te po njihovoj smrti utrnjuju, osim ako ih generalni kapitul ostavi na snazi te im tako podijeli značaj zakona (43).

Abatise i predstojnice ženskih redova ne mogu donositi zakona. Njima zakone daje Papa, biskup ili vrhovno starješinstvo onoga muškoga reda kojemu pripadaju. Ali one mogu pojedincima i u pojedinim slučajevima nešto naložiti pod teški ili pod laki grijeh što smjera na duhovno dobro; no ni toga ne mogu na temelju jurisdikcionalne vlasti koje nemaju, nego na temelju domaćinske vlasti (potestates dominativa) i s obzirom na zavjet poslušnosti svojih podložnica.

3. — **Vrhovna crkvena vlast.** Nosilac se vrhovne vlasti u katoličkoj Crkvi naziva: Sveta Stolica ili Apostolska Stolica. Pod tim se izrazom razumijeva ne samo sam vrhovni svećenik Papa, nego sve rimske oblasti kojima se on služi u upravljanju Crkvom: to je Rimska kurija koja se sastoji iz kongregacija, sudišta i posebnih ureda (44).

Rimske kongregacije sastoje od kardinalâ, stručnjaka kao savjetnika i drugih službenika. To su stalni odbori za rješavanje crkvenih poslova. Svakoj stoji na čelu jedan kardinal, jedino u trima je na čelu sam Papa. Poslovi se rješavaju upravnim putem (via disciplinari) osim u Congr. S. Officii i Rituum koje imaju u nekim stvarima i sudačku vlast. Ima ih u svemu 11. Njihovi nazivi i djelokrug jesu: (45)

1) Kongregacija sv. Oficija. Vodi brigu o poslovima što spadaju na vjeru i ćudoređe. Nakon ukinuća kongr. Indeksa vrši ona cenzuru knjiga i uvrštenje u Indeks.

2) Konzistorijalna kongregacija vodi ove upravne poslove u Crkvi: osnutak novih biskupija, imenovanja biskupa, vizitacije i sl.

3) Sakramentalna kongregacija upravlja disciplinom i izdaje propise u pitanjima koja se tiču sakramenata na pr. o valjanosti ženidbe, ređenja i dr.

4) Kongregacija Koncila je nadležna u pitanjima zapta svjetovnoga klera i kršćanskoga puka. Brine se za obdržavanje crkvenih zakona, rješava pitanja crkvenih dobara, pobožnih udruženja, zaklada, misnih nagrada, kancelarijskih pristojbi i dr.

(43) kan. 501.
(44) kan. 7 i 242; Const. Pija X. Sapienti consilio, 29. VI. 1908.
(45) kan. 246—257.

5) Kongregacija za širenje vjere upravlja misijama i krajevima gdje još nije uvedena redovita hijerarhija ili još nije ustaljena.

6) Redovnička kongregacija je nadležna u pitanjima uprave, discipline, dobara i povlastica pojedinih crkvenih redova. Amo se broje i oni koji bez zavjeta žive na način redovnički.

7) Obredna kongregacija nadzire i uređuje sve što spada na latinski obred (zapadni) u Crkvi. Beatifikacije i kanonizacije spadaju također amo.

8) Ceremonijalna kongregacija ravna obredima u papinskoj kapeli, kod službe i nastupa kardinala izvan nje; zatim vodi poslove koji se tiču zastupnika pojedinih svjetovnih vlasti kod Vatikana.

9) Kongregacija za izvanredne poslove skrbi za osnivanje, diobu i popunjavanje biskupije, kad se u tim stvarima vode pregovori s kojom državnom vlašću. Sklapanje konkordata u pojedinim državama spada također na njih.

10) Kongregacija za sjemeništa i sveučilišta je nadležna u stvarima studija i odgoja klera. Uprava, disciplina, nauke, materijalno stanje sjemeništa, svih katoličkih škola bez izuzetka podvrgnute su ovoj kongregaciji i ona bdije nad izvršenjem konst. Pija XI. »Deus Scientiarum Dominus« od 24. svibnja 1931.

11) Kongregacija za istočnu Crkvu. Na nju spadaju sve stvari istočne Crkve. Ona ima sve one ovlasti za pripadnike istočnih obreda što ih ostale kongregacije imadu za latinski dio opće Crkve.

4. — **Rimska sudišta** (tribunalia). Osim kongregacija postoje još tri sudišta:

1) Apostolska Penitencijarija. Nadležna je za unutarnji sud, dakle za odrješenja, oproste, zamjene, ukrjepljenja, otpuštenja i oproštenja (indulgentiae).

2) Rimska Rota. To je zborno sudište, redovni prizivni sud za parnice koje se nakon propisno podnesenoga priziva rješavaju kod Sv. Stolice.

3) Apostolska Signatura. To je isto tako zborno sudište: vrhovni kasacioni sud za parnice koje su riješene kod Rote.

5. — **Uredi** (officia) su: a) kancelarije, b) datarija, c) apostol. kamera, d) državno tajništvo, e) tajništvo za pisma knezovima i za latinska pisma.

O rješenjima rimskih kongregacija, sudišta i ureda treba reći ovo: Sva ta nabrojena tijela nemaju nezavisne zakonodavne

vlasti; sva je njihova vlast u rukama sv. Oca. Da njihovi dekreti, odluke, rješenja, odredbe, tumači dobiju obveznu zakonsku moć, valja da ih sv. Otac naročito odobri i potvrdi.

Obična rješenja odobrava on u t. zv. običajnoj formi. Naročito odobrenje (in forma specifica) mijenja obični dekret i zakon; odobrenje u običajnoj formi (in forma communi) ne mijenja prirodu dekreta nego mu daje samo neki vanjski osobiti ugled.

Prema tome: opći dekreti imaju značaj zakona za čitavu Crkvu, jer su i naročito odobreni. Pojedinačna rješenja i odredbe imaju značaj propisa za onoga za koga su izdane. Međutim: ako se one i odnose redovno na pojedinačne slučajeve pa se drugih po sebi ne tiču, ne mogu se u sličnim slučajevima mimoići bez uvaženja i nekoga potrebnoga respekta. Prvo radi toga što često daju tumač općem zakonu i primijenjuju ga na određeni konkretni slučaj; drugo što kod toga posla sudjeluju ljudi koji se odlikuju znanjem i razboritošću, pa je vrijedno i dostojno da nam njihovo mišljenje bar donekle bude mjerodavno.

§ 2. GRADJANSKI ILI DRŽAVNI ZAKONI

Državna se ili civilna vlast imade 1) brinuti za vremenita dobra svojih podanika. Da to uspješno postigne, mora ona u svom zakonodavstvu voditi brigu o tom kako će: a) unaprijediti ono što će podanicima olakšati terete; b) ukloniti sve ono što bi moglo blagostanje podanika umanjiti, dakle sve što smjera na moralno i materijalno njihovo zlo;

2) ima nastojati da se u miru i redu odvijaju poslovi državne uprave.

Danas u modernim demokratskim državama donose zakone zakonodavna tijela. To dakako zavisi o formi vladavine u državi; kada su ta zakonodavna tijela sastavljena na osnovi slobodnih narodnih izbora odgovornost je zakonodavca u državi podijeljena, ali tim je ujedno dana i mogućnost da se donesu zakoni koji će doista biti na korist zajednice u svim njezinim dijelovima.

T. zv. demokratski princip mnogo hvaljen i tražen, ima i svojih loših strana: besplodne debate u parlamentu, namjerna zavlačenja, stranačke interese, korupciju, dolazak nesposobnih i moralno slabih na odgovorna mjesta i t. d. U naše se doba te njegove slabosti osobitu ističu pa je stoga u nekim državama došlo do uvođenja apsolutičkog principa na pr. u Italiji (fašizam), u Njemačkoj (nacionalni socijalizam), u Rusiji (komunizam) i dr.; to su t. zv. totalitarne države. Ne ulazeći ovdje u pitanje koji je princip bolji, mi naglasujemo katoličko stanovište glede forme državne vladavine:

svaka je forma dobra koja ide za vremenitim boljitkom svojih podanika čuvajući se pri tome, da ne povrijedi njihovih prava na duhovnom polju.

2. — **Državna je vlast od Boga.** Za nas je to logički izvod iz prirodnoga zakona, kako smo ga razložili naprijed. Ovdje to još potanje dokazujemo:

a) Iz sv. Pisma: Rim 13, 1: Svaka duša neka se pokorava višim vlastima jer nema vlasti da nije od Boga. A što su, od Boga su postavljene.

1 Ptr 2, 13,17: Pokoravajte se svakoj uredbi čovječjoj radi Gospodina: bilo kralju kao poglavici, bilo upraviteljima kao onima koje on šalje da kazne zločince, a pohvale dobre ... Sve poštujte, braću ljubite, Boga se bojte, kralja štujte.

Mudr. 6, 4: Gospod vam je vlast podijelio i od Svemogućega je vaša sila.

Posl. 8, 16: Po meni vladaju kraljevi, i zakonodavci određuju, što je pravo, po meni upravljaju knezovi i mogućnici kroje pravdu. Sva ova mjesta sv. Pisma govore jasno da je sva vlast od Boga kao izvora života i moći. Nije samo prazna riječ kad se govorilo i još govori »kralj po milosti Božjoj«. Nije kralj isto što službenik i činovnik, već je po Promislu Božjem postavljena glava naroda.

b) Iz prirodnoga prava. Iskustvo nam kazuje: Bog je stvorio čovjeka društvenim bićem. Etnologija to i historija potvrđuju. Društvo bez glave nije sposobno za život kao ni drugi organizam. Društvena se vlast dakle izvodi iz onoga koji je Stvoritelj društva i čovjeka..

Na pitanje: da li je državna vlast od Boga dana izravno ili neizravno? odgovaramo: vlast je kao vlast izravno od Boga, jer je Božja volja da u društvu bude nosilac autoriteta. Nosioca vlasti pak t. j. osobu autoriteta izravno određuju ljudi, a neizravno Bog. Društvena je zajednica prema tome posredni uzrok, zapravo sredstvo one vlasti koju određena osoba vrši ne u ime naroda, nego u ime Gospoda Boga kao prvotnoga uzroka. I prema tome: ako je označena za nosioca jedna osoba, bit će forma vladavine monarhična; ako ih je više, bit će oligarhična (aristokratična), kako je često bivalo u srednjem pa i na početku novoga vijeka, ako je vezana i podijeljena s parlamentom, bit će demokratična, kako je sve do danas u većini evropskih država.

Moralna svojstva nosioca vlasti ne utječu na samu vlast, osim ako to nije uvjet kod preuzimanja vlasti.

3. — **Narodna volja i narodni suverenitet.** U modernom se civilnom pravu ustalili neki pojmovi koji se s našega gledišta ne mogu odo-

briti. Često se ti pojmovi unose u široke slojeve, gdje ih zainteresirani krivo tumače, pa i u glavama kršćanskoga puka stvaraju zbrku. Smatramo potrebnim ovdje reći:

1) Narod nije izvor vlasti. Izvor je vlasti neposredno u zakonitom nosiocu vlasti, a posredno u Bogu samom. Narod je sredstvo (causa instrumentalis) preko kojega određeno lice ili zbor dolazi izborom do vlasti.

2) Narod nije zakonodavac, dok ima zakonito predstavništvo. On je podvržen zakonu, subjekt zakona, pa je dužan primiti svaki pravedan i pošten zakon. Samo neizravno se može narod nazvati zakonodavcem: ukoliko bira svoje predstavnike koji dolaze u mogućnost da stvaraju zakone u državi.

3) Narodna volja ne podijeljuje vlasti onome svome predstavniku koga slobodno bira, jer je svaka vlast od Boga. Narodna volja može ipak doći do izražaja i protiv zakona donesenoga po zakonodavcu tim da narod zakona ne prihvati. Ona je ujedno najbolje mjerilo za vrijednost uvedenih zakona. Snaga zakona ne ovisi doduše od prihvaćanja ili ne prihvaćanja sa strane puka (46), no razborit zakonodavac ne će ni urgirati zakona koji većina naroda odbija. Ako šuti, znači da i sâm pristaje na opoziv.

4) Narod nije autentični tumač zakona nego je to zakonodavac. Unatoč ove ispravne tvrdnje uobičajeni je način obdržavanja zakona najbolji njegov tumač (»consuetudo optima legum interpres«). I mudar će se zakonodavac tome tumaču prilagoditi.

5) Narod ne može uvesti novoga zakona drugim putem osim zakonskim običajem. To je uvođenje mimo volje zakanodavca. U parlamentarnim se državama može uvesti novi zakon samo putem ustavnih zakonodavnih tijela. Ako je većina naroda složna, doći će prije ili poslije narodna volja do pobjede, ako samo ne siđe s puta pravednosti i poštenja.

6) Narodni suverenitet znači zapravo: državnu nezavisnost od strane sile unutar i izvan države. Dosljedno: znači pravo da svaki narod uredi svoj državni život kako mu se mili. Svako je dakle nasilno prignjetavanje narodne volje nanošenje povrede narodnom suverenitetu, zato nemoralno (46a).

(46) DB. n. 1128: prop. 28. Osuđena po Aleksandru VII (24. IX. 1665.).
(46a) J. Srebrnić, U službi Euharistije, Sušak 1938, str. 24.

POGLAVLJE IV. PRESTANAK OBVEZE I ZAKONA

Zakonska obveza može prestati: a) dokinućem zakona ili b) izuzimanjem ispod njegove obveze. Izuzima se pak netko od zakonske obveze: a) ako prestane biti podložnikom zakona; b) ako nastupe zapreke za njegovo izvršenje; c) ako dobije oprost.
Zakon pak prestaje poradi: a) izvanjskoga ili b) poradi unutrašnjega uzroka. Prvi se očituje uvođenjem novoga protivnoga zakona, drugi prestankom svrhe zakona.
O svim ćemo ovim razlozima prestanka kako obveze tako samoga zakona, govoriti napose.

§ 1. PRESTANAK OBVEZE

Samo je po sebi jasno da dokinućem zakona nestaje obveze, kad prestane uzrok prestaje i posljedica. Ali jednako tako nestaje obveze kada netko prestane biti subjektom zakona. Nastaje pitanje: na koji se način oslobađamo podložnosti zakonu? To biva: a) promjenom okolnosti kod subjekta; b) povlasticom.
Promjenu okolnosti izazivaju razni uzroci. Jedni:
a) izuzimaju subjekt od zakona pa dosljedno i od obveze (causae eximentes) kao: promjena teritorija (47), promjena zvanja (48), godine života (49); drugi
b) ispričavaju ga od obveze makar da ostaje subjektom zakona (causae impedientes, excusantes) kao: bolest, posao, neznanje, nemoć, šteta, strah, neugodnost i dr. Sve te raznovrsne zapreke svodimo na ove tri: neznanje, nemogućnost, neugodnost (poteškoća).
1) **Neznanje** ili nepoznavanje zakona (ignorantia) ispričava od obveze, pa dosljedno od grijeha i od kazne ako je nesavladivo (ignorantia invincibilis). Jedino od posljedica ništavnih zakona ne ispričava ni ovakovo neznanje, pa na pr. ženidba sklopljena makar iz neznanja sa zaprekom krvnog srodstva u 3. koljenu pološke loze, nema valjanosti (50). Ako je neznanje savladivo (ignorantia vincibilis,) ne ispričava ni od grijeha ni od kazne jer je svojevoljno.
2) **nemogućnost** (impotentia) može biti dvostruka: fizička kad

(47) kan. 136, § 1.
(48) kan. 141, § 2.
(49) kan. 1254, § 2.
(50) kan. 1076. § 2.

prelazi ljudske sile; ona potpuno ispričava od obdržavanja zakona; moralna kad se rađa zbog poteškoća, straha, prijetnja i dr.
I ona može nekada biti takova da ispričava i to:
a) od negativnih obveza prirodnoga zakona — nikada. Ni strah pred smrću nije dostatan da ispriča krivu zakletvu, laž, blasfemiju, jer su to djela u sebi zla;
b) od pozitivnih obveza bilo prirodnoga zakona bilo pozitivnog Božjega zakona ne ispričava nikada, ako je djelo na štetu općega dobra (»bonum commune praevalet bono privato«) ili duševnoga dobra bližnjega (bonum spirituale proximi praevalet bono privato proprio«) ili na štetu Boga, vjere i Crkve;
c) u ostalim slučajevima obveze prirodnoga, pozitivnoga Božanskog i ljudskog zakona — ispričava. Razlog: ovi zakoni ne izriču apsolutnu neku potrebu, zato ni po Božjoj volji ne vežu uz velike poteškoće. I bez njih je u skrajnjem slučaju moguće postići konačnu svrhu.

3) **Neugodnost (poteškoća,** incommodum) se zapravo svodi na moralnu nemogućnost udovoljiti zakonu. Njezin stupanj je teško točno opredijeliti, jer je subjektivni elemenat od presudne važnosti u izvršivanju zakona. Naglasiti valja da se ne mogu kod izvršenja uzeti u obzir poteškoće što su same po sebi skopčane s izvršenjem zakona; u obzir se mogu uzeti samo one što pripadno iskaču (per accidens) zbog nastalih novih izuzetnih prilika mjesta, vremena, osobnih promjena i sl.
Ako bi se ova neugodnost ili poteškoća u danom kojem slučaju pokazala tolikom da se opravdano može nazvati teškom, nastupio bi slučaj prave moralne nemogućnosti i obveza izvršenja zakona bi opravdano prestala.

Ovo je potrebno znati da u praksi ispovjednici ne terete odviše duše svojih vjernika. Ni zavjet, ni obećanje, ni dobročinstvo, ni povratak tuđe stvari ni post, ni misa, ni confessio integra itd. ne vežu nas uz velike poteškoće. Kristova je riječ: Jugum meum suave est et onus meum leve (Mt 11, 30). Sve što odiše pretjeranim rigorizmom ne pristaje u Kristov sistem. Ljudi su u svojim slabostima često skloni da pretjeraju, pa i oni koji govore da to čine u ime Njegovo.

Na pitanje smijemo li svojevoljno postaviti uzroke koji će nas izuzeti od zakona, odgovaramo: Jedni se uzroci mogu postaviti izravno a drugi neizravno. I jedni nas i drugi mogu u izvršivanju zakona spriječiti jedamput izbliza t. j. kad bi već trebalo pristupiti k djelu (proxime), a drugi put tek izdaleka t. j. kad je još do vršenja

djela dosta daleko (remote). Kako se to odigrava u pojedinom konkretnom slučaju, kad je blizu uzrok a kad daleko, ne da se onako općenito sa sigurnošću odrediti. Valja svaki slučaj oprezno i savjesno procijeniti. Ipak kao normu možemo postaviti ova pravila:

1) **Slobodno nam je:** a) postaviti izravno uzrok koji izbliza izuzima ispod vlasti zakona.

Zakon ne veže da mu budemo i ostanemo podložni, nego samo da ga vršimo dok smo mu podložni. Zato je na dan posta u jednom mjestu slobodno otputovati u drugo, gdje post toga dana ne veže, u svrhu da izbjegneš postu;

b) postaviti neizravno uzrok koji izdaleka sprječava udovoljenje obvezi.

Razlog je u ovome: ne idemo ni izravno ni izbliza za tim da budemo spriječeni u vršenju obveze, nego tek neizravno pa još izdaleka. Kad nam to ne bi bilo slobodno, bio bi zakon za podložnike jedna muka jer bi ljudi davno prije nego što obveza slijedi, morali voditi računa o tomu kako će joj udovoljiti i čuvati se, da dadu povoda koji bi ih u tomu spriječio. A to ne može biti namjera zakonodavca, jer takav zakon ne bi bio na opće dobro nego na opći teret.
Tko radi puta poduzetog u četvrtak ne će moći u nedjelju poradi umora k misi, nije dužan izostaviti toga puta; ali tko može put poduzeti u četvrtak, pa ga bez razloga odgodi na subotu a znade kakav će rezultat slijediti s obzirom na nedjeljnu njegovu dužnost, taj nije neizravno nego izravno postavio uzrok koji ga sprječava u vršenju obveze, što nije slobodno.

2) **Nije slobodno:** a) postaviti izravno uzrok koji bilo izbliza bilo izdaleka sprječava udovoljenje obvezi.

To bi značilo ići ravno za povredom zakona. A rekli smo da je naša dužnost obdržavati zakon i uklanjati zapreke, ako se kakove nađu na putu;

b) postaviti neizravno uzrok koji će nas spriječiti izbliza u vršenju zakona.

Ako je primjereno važan razlog tu, slobodno je postaviti uzrok: tko tako radi nema namjere da gazi zakon, nego ima dostatan razlog da dopusti njegovo prestupanje. Dakako da će se uvijek tražiti jači razlog, što je veći i značajniji prestupak. To se vidi iz ovih primjera: tko znade da će ga umor u lovu uvelike svladati, može izaći u lov subotom ujutro, jer se još popodne i preko noći ima kada dostatno odmoriti da u nedjelju svrši svoje dužnosti. Ali ne može izaći u lov subotom popodne ili nedjeljom izjutra, ako zna da će radi toga morati izostaviti misu; tko zna da na posni dan ne će moći radi puta održati posta, ne smije na put radi zabave, ali smije ako je nužda; tko jedamput ili dvaput izostavi brevijar zbog djela učinjena iz ljubavi k bližnjemu — u pretpostavci da se dalo i drukčije udesiti — naći će ispriku, ali je ne će naći tko često tako radi.

§ 2. POVLASTICA

1. — **Povlastica** (privilegium) je u objektivnom smislu specijalna norma ili posebni zakon, a u subjektivnom smislu pogodnost ili pravo, što pripada pojedinoj osobi ili stvari na osnovu iznimne odredbe protiv ili mimo zakona. U jednom se širem smislu zove povlasticom i pogodnost, što je ima pojedinac ili skupina pred drugima i na osnovu općega zakona na pr. školovani ljudi pred neškolovanima. Kako je naprijed označena, nije ona pravi zakon, jer nije namijenjena čitavoj zajednici, nego je norma sa značajem zakona, pošto daje trajno pravo vršiti nešto mimo redovnog zakona. No u pravilu se pod njom razumijeva neka pogodnost (jus favorabile), stalna i trajna, podijeljena od nadležnoga poglavara (51).

2. — Ima ih raznovrsnih:

a) protiv zakona: kad nekoga izuzima, na pr. ne plaćati poreza; mimo zakona, kad se njom ne dira u opći zakon, na pr. povlastica odrješavati od rezervata; neki navode još i povlastice po zakonu: koje se daju zakonom bilo zajedničkim bilo pojedinačkim na pr. povlastice kardinala redovnika i sl. (52);

b) osobne, što utrnjuju smrću; stvarne, što se neposredno vezuju sa stvari a posredno s licem koje ju posjeduje, na pr. krunica, križni put; pod izrazom stvar mogu se ovde razumijevati i moralna lica (zavod, red, bratovština), zatim: stalež, dostojanstvo, svojstvo; mjesne, što se daju mjestu na pr. crkvi, groblju;

c) pogodovne, koje pogoduju jednomu, a ne terete drugoga (favorabile) i nepogodovne, koje pored pogodnosti za jednoga znače teret za drugoga (onerosum, odiosum);

d) dane na zamolbu (ad instantiam) i dane vlastitom pobudom (motu proprio); iz dobre volje (milosne, gratiosum); iz zahvalnosti (nagradne, remuneratorium) i po pogodbi (onerosum); pismene (scriptum) i usmene (viva voce). Potonje vrijede samo za unutrašnji sud, a u vanjskom se uzimaju u obzir samo ako se može dokazati da su doista podijeljene.

3. — Povlastice se mogu steći: a) izravnom podjelom po nadležnoj vlasti, b) prijelazom s jednoga na drugoga (sudioništvovanje, communicatio), c) običajem i d) dosjelošću (praescriptio) (53). Podijeliti je može onaj tko ima zakonodavnu vlast nad odnosnom osobom ili predmetom; drugi je mogu dati samo ako ih nadležni zakonodavac ovlasti. Povlastice protiv zakona može dobiti samo podložnik, a mimo zakona i onaj, tko to nije. Ovakova je povlastica jednaka daru ili poklonu, koji se može dati komu se hoće. Pošto povlastica ovisi potpuno o volji zakonodavca, valjana je ako i nema pravoga uzroka koji se traži da bude dopuštena.

(51) Ojetti, Comm. i. C. I. n. 275; Wernz-Vidal, Jus can. I, n. 191.
(52) Crnica, n. dj. 662.

4. — Tumačiti je valja onako, kako glasi: ako je jasna, po smislu i nije slobodno proširivanje ni suzivanje. U sumnji se imaju strogo tumačiti one kojima su na dohvatu tuđa stečena prava. Isto tako ako su u suprotnosti sa zakonom koji donosi korist pojedincu ili se tiču podjele crkvenih nadarbina; ostale se, ako je sumnja, mogu i široko tumačiti. Ako je podijeljena na zamolbu vrijedi i prije obavještenja, što nije slučaj kod podijeljene vlastitom pobudom. Nitko se nije dužan služiti povlasticom, ako je ona samo u njegovu korist; obveza bi mogla biti samo u slučaju, kad bi neuporaba bila na štetu drugoga. Ako ništa drugo nije određeno, ima povlastica trajnu vrijednost.

5. — Povlastica prestaje: a) ako je se povlaštenik slobodno odreče, a poglavar primi odreknuće. Razumije se, da to vrijedi onda ako je dana u korist privatne osobe; ako je dana u korist zajednice, ne može je se odreći pojedinac, ali ni zajednica ako je dana u formi zakona ili ako bi odreknuće bilo na štetu Crkvi ili kome drugome (54);

b) ako je poglavar opozove izravno ili neizravno. Izravno se to obično čini stalnim klauzulama (»non obstantibus privilegiis«, »non obstantibus privilegiis etiam speciali mentione dignis«), a neizravno proglašenjem novoga zakona. Novi Kodeks kanonskoga prava ostavlja ranije povlastice u kreposti, ako nisu u zakoniku izrijekom opozvane (55); one koje zakon sam daje, ukidaju se samo općim zakonom ili opozivom nadležnoga poglavara (55a).

c) Prestankom osobe, stvari ili mjesta prestaju i povlastice. Uspostavi li se mjesto u roku od 50 godina oživi i povlastica. Svaka se

(53) kan. 68—79.
(54) kan. 72, § 4.
(55) kan. 4.
(55a) kan. 71. u vezi s kan. 60.

međutim gubi, ako s vremenom postane štetna ili nedopuštena ili ako je izminuo rok za koji je dana (56).

d) Neuporabom ili protivnom uporabom se ne gube povlastice koje nisu drugomu na teret, ako su pak na teret prestaju uslijed zastare ili napuštanja (57). Zloporaba je ne ukida, ali opravdava opoziv; Ordinariji su dužni u takovom slučaju obavijestiti sv. Stolicu ako je griješenje teško (58).

e) Prestankom vlasti kod podjelitelja ili njegovom smrću gubi se samo povlastica koja je dana sa zaporkom »ad beneplacitum nostrum« ili ako je podijeljena, a još nije upotrebljena ili primijenjena (59).

§ 3. OPROST

1. — **Oprost** je izuzimanje od zakonske obveze u pojedinom slučaju izvršeno po nadležnom poglavaru (60). Ostaje dakle zakon na snazi za ostale podanike. Izuzimanje od zakona može se postići samo ako postoji za to dovoljan razlog; ono je: jednostavno, ako je bez ikakove naknade ili sa zamjenom ako se za naknadu traži neko drugo djelo.

Razlikuje se dakle oprost: a) od povlastice koja je trajnoga značenja i donosi nešto pozitivno, dok je oprost sam za vrijeme i uvijek protiv zakona, b) od dopuštenja, koje nije protiv nego biva po zakonu, c) od isprike, koja s dostatnoga razloga oslobađa od obveze, ali bez sudjelovanja poglavara, d) od poništenja čina, koje ne dira u zakon, a izvodi ga sukromna vlast na pr. otac poništava zavjet svoga malodobnoga sina, e) od epikeje, jer kod nje ni nema stvarne primjene zakona nego tek po slovu.

Podijeljeni oprost može biti: potreban ili nepotreban, valjan ili nevaljan, potpun ili djelomičan; izdan uvjetno ili bezuvjetno; podijeljen izrično ili prećutno. Napose treba zabilježiti dva slučaja kad se oprost osniva: a) na neistini (krivi navod, dispensatio obreptitia), ako je u molbi za oprost krivi razlog naveden, b) na obmani (prešućenje, dispensatio subreptitia), ako je molitelj prešutio nešto, što je trebao navesti.

2. — **Oprost može podijeliti:** a) zakonodavac, b) njegov zamjenik, c) od poglavara ovlašteno lice. Dakle:

(56) kan. 75.
(57) kan. 76.
(58) kan. 78.
(59) kan. 73, 77.
(60) kan. 80 i 109.

1) Sv. Otac papa od svih čisto crkvenih zakona i općih i krajevnih; od onih Božjih zakona gdje obveza ovisi od ljudske volje (zavjet, zakletva, ženidba) može dati oprost; druge ima vlast samo autentično tumačiti.

2) Biskup i drugi mjesni ordinariji: a) od biskupskih zakona, b) od zakona pokrajinskih i plenarnih sabora samo u pojedinačnim slučajevima iz opravdanoga razloga (61), c) od zakona izdanih po sv. Ocu za pojedini kraj i od općih crkvenih zakona samo ako su na to ovlašteni ili ako je pogibao u odgađanju a radi se o takovom oprostu, što ga sv. Stolica inače običaje davati (62).

3) Župnici ne mogu opraštati ni od općih ni od posebnih zakona, ako im za to nije dana posebna ovlast (63).

Po kan. 1245 C. Z. mogu opraštati od svetkovanja zapoviјеdanih blagdana, nemrsa i posta. Tu ovlast mogu prenijeti i na svoga kapelana. Po kan. 1044 od bračne zapreke (ad normam kan. 1043).

4) Ispovjednik može podijeliti oprost samo ako je ovlašten.

Kan. 1044. daje i njemu ovlast u danom slučaju oprostiti od bračnih zapreka, ali samo u unutrašnjem sudu.

3. — **Vlast podjeljivati oproste** jest dio jurisdikcionalne vlasti. Bila redovna bila povjerena valja je tumačiti široko, dok svaki u stvari podijeljeni oprost valja tumačiti strogo (64). Prema tome može biskup i župnik podijeliti oprost svome potčinjenome izvan teritorija, a na svom teritoriju i strancima (65). Može se oprost podijeliti ne samo odsutnomu, nego i onomu koji za nj ne zna, čak i onome koji ga ne traži. Oprost vrijedi, ali o licu ovisi da li će se njime poslužiti ili ne će (66). Poglavar može i samomu sebi podijeliti oprost: da li izravno ili neizravno pitanje je sporno među kanonistima (67).

4. — **Razlog za oprost.** Poglavar će uvijek imati prosuditi što je dostatan razlog. Ne bi bilo pravo, da traži odviše; ako je uzrok velik i važan, nastupa izuzimanje od zakona samo od sebe, pa i ne treba oprosta. Uzroci su: a) unutrašnji (neugodnost, nemoć, slabost) ili izvanjski (korist, radost, nagrada); b) glavni (causa mo-

(61) kan. 82.
(62) kan. 81.
(63) kan. 83.
(64) kan. 85.
(65) kan. 1254, § 1 i § 3.
(66) kan. 37.
(67) Vermeersch, n. dj. str. 186.

tiva) t. j. sami po sebi dostatni, ili sporedni (causa impulsiva) t. j. po sebi nedostatni, ali ipak pripomažu. Pravila su ova:

1) Bez pravednoga i razboritoga razloga nije slobodno podijeliti oprost (68). U sumnji da li je uzrok takav, slobodno je tražiti oprost a slobodno ga je i podijeliti (69).

2) Samo zakonodavac, njegov nasljednik ili poglavar može valjano podijeliti oprost i bez razloga. Kod pismene podjele valja da je bar jedan od glavnih uzroka istinit (70).

3) Ako niži poglavar podijeli oprost bez primjerenog uzroka oprost nije valjan (71).

Podjeljivati oproste bez dostatnoga uzroka uvijek je mana što je zovu nepotizam (»acceptio personarum«); može biti i grijeh radi sablazni ili radi štete drugome na taj način nanesene i za zakonodavca, a ne samo za nižega poglavara, za kojega je u teškoj stvari teški grijeh.

Oprost prestaje iz onih istih razloga iz kojih prestaje povlastica, osim toga uvijek kad prestane potpuno glavni uzrok (72).

§ 4. PRESTANAK ZAKONA

Zakon prestaje važiti iz dva razloga: a) ako se dokine (izvanjski), b) ako mu nestane svrhe (unutrašnji).

1) Izvanjskim razlogom gubi zakon svoju snagu t. j. dokida se ako ga nadležna vlast: a) opozove u cijelosti (abrogatio), b) opozove djelomično (derogatio), c) uvede potpuno oprečan zakon (obrogatio).

U ovom potonjem slučaju mora to novi zakon izrično napomenuti ili mora biti izravno oprečan, ili mora u cijelosti nanovo uređivati predmet prijašnjega zakona. Zakone izdane specijalno za neke krajeve i za pojedine osobe ne može novi opći zakon dokinuti, ako toga izrično ne spomene (73). U sumnji da li novi zakon dokida prijašnji, nema pretpostavke nego treba novi zakon isporediti s ranijima te ih, koliko je moguće uskladiti (74).

(68) kan. 84, § 1.
(69) kan. 84, § 2.
(70) kan. 42, § 2.
(71) kan. 84, § 1
(72) kan. 86.
(73) kan. 22.
(74) kan. 23.

2. Unutrašnji razlog za prestanak zakona nastupa nestankom svrhe. To se može dogoditi:

a) potpuno, ako je sasvim ponestane i to za čitavo područje tako, da zakon postane beskoristan dakle nikakav

b) djelomično, ako ponestane jednoga razloga na koji se zakon oslanjao, ali ostanu drugi ili ako i ponestane razloga potpuno, ali ne za čitavo područje nego samo za pojedince bez naročite kakove štete po društvo. U tom slučaju zakon ipak ostaje na snazi (75).

c) ako je obdržavanje zakona postalo štetno, odveć teško ili bi urodilo protivnim učinkom (contrarie cessat), prestaje jer više ništa ne pridonosi k općem dobru i nema jednoga bitnog svojstva zakona.

§ 5. OBIČAJ

1. — Izraz običaj (consuetudo) može označivati čin, zapravo:
a) način djelovanja u zajednici stalan i opetovan, koji postaje nekom sklonošću i navikom; osim toga b) pravni običaj, dakle pravo, nastalo na taj način uz privolu i odobrenje zakonodavca. Običaj je prema tome: pravo ili zakon, uveden dugotrajnim postupkom podanika uz privolu zakonodavca.

Ima raznovrsnih običaja:
a) po opsegu: jedni važe za cijelu Crkvu, drugi za crkvenu pokrajinu, treći samo za biskupiju ili neku redovničku familiju, a četvrti za privatna lica i općine
b) po odnosu prema dosadanjem pravu: protiv (contra), mimo (praeter) i prema (secundum) zakonu.

2. — **Uvjeti** za pravni (zakonski) običaj jesu ovi:
a) da ga provodi veći dio jedne potpune zajednice, sposobne uvesti zakon (76) kao biskupija, pokrajina, red
b) da bude razložan (rationabilis) t. j. da nije protivan božanskom ni crkvenom pravu; da je koristan zajednici, ma i ne bio bolji od zakona koji ruši; da ne pruža prilike na grijeh, makar početni čini i bili s grijehom skopčani (77)

Običaj koji crkveni Zakonik izrično zabacuje nije razložan. Može se međutim dogoditi, da postane razložnim ili razboritim, ako se prilike promijene (78).

(75) kan. 25.
(76) kan. 26.
(77) kan. 27, § 1.
(78) kan. 27, § 2.

c) da čini budu javni, česti i slobodni (promišljeni). Razumije se, da je pri tomu potrebna pravna svijest t. j. volja koja obvezuje; gdje bi djelovanje podanika izlazilo iz straha ili neznanja, ne bi mogao nastati pravni običaj

d) da je trajao 40 godina neprekidno ako je protiv ili mimo zakona, a ako se uvodi protiv zakona, koji izrično zabranjuje protivni običaj, da bude stoljetan ili da traje od pamtivijeka (79)

Običaj od pamtivijeka zovemo onaj, čiji se početak ne pamti.

e) da je zakonodavac s njim sporazuman ili suglasan.

Dostatna je t. zv. zakonska suglasnost (consensus legalis), a nije potrebna lična (personalis). Zakonska suglasnost znači: da je općim zakonom određena t. j. da je istaknuto u općem zakonu, da će svi propisno uvedeni običaji dobiti obvezatnu moć.

3. — Učinak zakonskog običaja. Propisno uvedeni običaj na crkvenom području ima ovaj učinak: a) ukida dosadanji crkveni zakon jer ima istu snagu, a jednim se kasnijim zakonom može ukinuti raniji; b) ukida svaki zakon ako nije u njemu izrično zabranjen ili izuzet, dakle: i zakon s općom zaporkom koja zabranjuje protivni običaj, i ništavni zakon, i propisno uvedeni običaj.

4. — Prestanak propisno uvedenog običaja:

a) ako postane bezrazložan, dakle nekoristan ili štetan

b) ako se uvede novi zakon protivan običaju

c) ako se uvede novi običaj. Novi opći zakon dokida sebi protivne opće običaje, no običaje stoljetne ili one od pamtivijeka ne dokida ni opći ni partikularni novi zakon, ako u njemu nisu izrično spomenuti. Isto tako ne dokida opći zakon krajevne (partikularne) običaje (80).

* * *

O svim se ovim stvarima, koliko smo ih taknuli u posljednjoj knjizi, opširnije i iscrpivije raspravlja dijelom u civilnom, dijelom u kanonskom pravu. Radi toga se i naši izvodi ovdje ne upuštaju u podrobno raščinjavanje navedene materije. S gledišta je morala ipak potrebno znati, što pozitivni državni i crkveni zakon traži, jer se prema njemu mora ravnati savjest pojedinca u konkretnom slu-

(79) kan. 28; kan. 27, § 1.
(80) kan. 30.

čaju. Ti propisi pozitivnoga zakona uređuju odnose među ljudima, postaju dakle u društvenom životu kažiput koji ima ravnati ljudskim djelovanjem sve u smjeru, što mu ga diktira konačna svrha i Vječni zakonodavac. Za potpun i cjelovit kršćanski život, za krepostan uspon u težnji i u radu na putu do konačne svrhe, za čovjeka je kršćanina bolje, ako pozna i sve pozitivne propise koji ga ne samo vežu nego i uspješno potpomažu u približavanju konačnoj svrsi. Neznanje, istina, ispričava od grijeha; ali to nije ideal, nego izlaz iz nužde; krepostan kršćanski život traži više, jače i savršenije djelovanje, nego što ga traži Gospod Bog od nekulturnoga i zaostaloga primitivca. Radi toga se moramo obazirati na sadržaj crkvenih i državnih zakona kao na vanjsku normu našega moralnoga djelovanja.

A kad uzmemo pred oči činjenicu, da su Vječni Božji zakon i moralni zakon u nama izraz svete volje našeg Stvoritelja, a svaki pozitivni zakon, ma kako na oko neznatan bio, tek jedna karika u nizu vidljivih izražaja te iste Njegove svete Volje, onda je znanje o zakonima i njihovo poznavanje samo jedna od naših dužnosti u nastojanju, da u ovom životu na svakom koraku uspješno ispunimo svetu Volju Božju.

KNJIGA IV.

O SAVJESTI

Literatura: Aertnys-Damen, Theologia moralis secundum doctrinam S. Alphonsi de Liguorio, tom. I. Torino 1928; St. Alphonsus M. de Liguori: Theologia moralis, tom. I. lib. I. trac. I; Homo apostolicus; Bock I. P., Stanovište CZ prema probabilističkim načelima uz praktične posljedice. BS XI (1923); Ed. Brisbois, Pour le probabilisme, NRTh 1936; Hoinka Georg, Versuch zu einer psychologischen Grundlegung der Moraltheologie, I Teil, Paderborn 1912; U Lopez, Thesis probabilismi ex S. Thoma demonstrata, Roma 1937; Müller-Seipel-Ujčić, Theologia moralis, I[10], Regensburg 1923; Th. Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1934; E. Rolland, Le fondement psychologique du probabilisme NRTh 1936; A. Schmitt, Zur Geschichte des Probabilismus, Innsbruck 1904; J. Ternus, Zur Vorgeschichte der Moralsysteme, Paderborn 1930.

Nakon što smo svestrano obrazložili i utvrdili svrhu čovječjeg života, pokazali smo put kojim je i kakovim svojim djelovanjem čovjek postizava. To se naše djelovanje ne izvija bez nekoga regulatora, ako hoćemo da ono pravilno i primjereno vodi k cilju. Ono ima da slijedi neka pravila i da ih se drži kao putokaza i provodiča. Jedno je pravilo daljnje, objektivno i izvanjsko, nazvali smo ga zakon (lex); drugo je bliže, subjektivno i unutrašnje, zovemo ga savjest (conscientia). O zakonima smo raspravljali u III. knjizi. Kad čovjek dakle znade, što mu je svrha (de fine), kojim će sredstvima doći do nje (de actibus humanis), te kad znade što mu je u tom pogledu izvana naređeno (de legibus), valja mu još pokazati: kako se on lično ima snalaziti u svakom svom pojedinačnom činu, t. j. kako će u konkretnim prilikama svoga života primijeniti zakonske propise i tako izvesti djelo, koje ga vodi konačnoj svrsi. Tu primjenu zakona u našemu djelovanju i to kod svakoga, pa i najmanjega čina provodi i ravna naša savjest.

Stari su bogoslovi srednjega vijeka na kratko raspravljali o savjesti, jer su ticali samo opća pitanja: kakova ona mora da bude kao ravnalo našega djelovanja (1). Pitanja o vrstama savjesti, o povredi njezinoj, o prilagođivanju i formiranju u pojedinim teškim slučajevima i dr. raspravljali su u traktatu o kardinalnoj krepošti razboritosti. Međutim nakon velikih rasprava te borbi za i protiv probabilizma, nakon uspjeha u modernoj psihologiji, smatramo danas potrebnim o svim pitanjima, što se dotiču savjesti govoriti u neprekinutom zaokruženom odsjeku.

(1) Od savremenih autora čini tako na pr. B. H. Merkelbach, O. P. Summa theol. moralis I[2], str. 185. i sl.

POGLAVLJE I. POJAM, PODJELA I SVOJSTVA SAVJESTI

§ 1. ŠTO JE SAVJEST

1. — Savjest se latinski naziva conscientia što dolazi od »conscire«: znati zajedno s nekim ili s nečim. Prema tome znači »conscientia« po duhu latinskog jezika: nešto što znade više ljudi. U tome se smislu nalazi taj izraz kod Cicerona i Tacita (Orat. in Catil. 1, Agr. 2.), njemački Mitwissen; naša je hrvatska riječ »sa-vjest«, istoga korijena u prijevodu ali nije istoga značenja po današnjoj upotrebi. Danas nam taj izraz služi u govoru za oznaku onoga znanja što ga pojedini čovjek ima o nekom svom ličnom djelovanju. To se znanje može razumjeti na dva načina:

a) u koliko nam kazuje da čin traje, da je prošao ili da ga možda uopće nije bilo. Savjest nam uvijek o toj činjenici pruža potrebne podatke. Ja sam svijestan o tomu da ovaj čas sjedim za stolom; isto sam tako ja sâm potpuno siguran o tomu da sam bio na pr. u Rimu. A svijest mi moja s izvjesnošću svjedoči da nikada na pr. nisam nepovlasno uzeo tuđe stvari. Ona je dakle neki unutarnji glasnik koji svakomu čovjeku svjedoči o njegovim djelima ako ih je izveo, ili o tomu ako ih je propustio. To je savjest u psihološkom pogledu (conscientia psychologica), njemački: Bewusstsein. O njoj radi filozofija (psihologija).

b) u koliko nam pruža znanje ili svjedočanstvo o činu da je obavljen dobro ili zlo. To je savjest u moralnom pogledu (conscientia moralis), njemački: Gewissen. O njoj radi moralno bogoslovlje.

Da je savjest neko znanje naučava sv. Toma Akvinski kad kaže (2): »Conscientia secundum proprietatem importat ordinem scientiae ad aliquid...«, i na drugom mjestu: »Conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum...« (3) Savjest dakle izriče kako se odnosi naše znanje prema nekom našem djelovanju. Ako nam je cilj da samo znamo, da li čin opstoji ili ne opstoji, kazuje nam to savjest kao psihološki izvor; želimo li znati kakav je čin, dobar ili zao, kazuje nam to ista ta savjest kao moralni izvor. Jedamput nam to ona govori prije samog čina (con-

(2) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 79, a. 13.
(3) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 19, a. 5.

scientia moralis antecedens), a drugi puta poslije njega (conscientia moralis consequens).

Savjest je dakle u bogoslovskom smislu: jedno znanje ili očitovanje o moralnom karakteru našega djelovanja.

2. — Valja međutim znati da se ova naša intelektualna sposobnost kojom ocjenjujemo sve svoje radnje u vidu dobra ili zla, očituje u dva smjera:

1) kao trajno jedno svojstvo u našoj duši, kao neka prirođena sklonost i sposobnost da upoznamo osnovna načela morala i prema njima djelujemo. Pošto je ta naša sposobnost prirođena i trajna s pravom se ona u nama naziva stanje (habitus): stalno jedno spoznanje naših moralnih obveza i teženje do njih. Nazivamo ga grčkim izrazom συντήρησις.

2) kao aktuelno jedno djelovanje prigodom svakoga pojedinoga našega čina, što se pokazuje u primjeni općih moralnih načela u svakom konkretnom slučaju. To se primjenjivanje izvija u intelektualno ocjenjivanje vlastitih čina, kadgod ih izvršujemo ili kadgod smo ih izvršili. Zovemo ga savjest u užem smislu. Dakle: praktični sud našega uma o moralnosti vlastitih čina u svakom pojedinom slučaju. To je pravi smisao izraza savjest. Nazivamo ga grčkim izrazom συνείδησις.

Pojam savjesti tumačimo dakle pravo onda kad ga shvaćamo u ovom užem smislu po kojemu je on sud (iudicium mentis) o moralnom karakteru naših djela. U moralnom je bogoslovlju zato potrebno natanko govoriti o tom glasniku Božje volje u nama baš radi toga što nam u praksi kazuje što je dobro, a što nije; moralno bogoslovlje ima u praktičnom životu pokazati kojima i kakovima svojim djelima mogu ljudi i moraju zaslužiti vječni život preko groba.

Nema potrebe dokazivati da postoji savjest. To je univerzalna činjenica o kojoj glasno i jasno svjedoči cio ljudski rod svojim životom. I život nekulturnih naroda, primitivnih i nepokvarenih, pokazuje na savjest kao suca ljudskoga djelovanja i pokretača mnogih čina, koji se stalno i nepromjenjivo opetuju i upravljaju njihovim životom (4)

(4) V. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewustseins der Menschheit, 3 B-de, Freiburg i. B. 1914; W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1912; časopis »Anthropos« od god. 1906 dalje: A. Gahs, Religija prakulture, BS XII, XIII, XIV (1924, 1925, 1926).

3. — Pojmove sintereze i sinejdeze (savjesti u užem smislu kao suda) treba potanje razgledati.

Sintereza je intelektualno svojstvo (stanje) po kojemu čovjek s nekom lakoćom i neposrednim uviđanjem spoznaje najosnovnija načela moralnog života: u stvari vrhovna načela samoga prirodnoga zakona. Kad velimo »stanje« (svojstvo) u čovjeku mislimo na prirođenu težnju, koja se ovdje očituje u izvjesnoj sklonosti k dobru a odvratnosti od zla (5); ona je dakle stanje koje nam približava vrhovna načela praktičnog moralnog djelovanja u opreci prema stanju, koje se obazire na vrhovna načela spekulativnog umovanja (habitus principiorum operabilium — speculabilium). Po tom stanju ljudi općenito znadu: da dobro valja činiti a zlo izbjegavati; da Boga valja častiti i poštovati a obećanu riječ držati; da drugomu ne valja učiniti onoga čega ti ne želiš sâm sebi i sl. Ono ne uzima na oko pojedinačne slučajeve iz života; o tima sudi savjest u užem smislu. Sintereza govori samo općenito; ona je kao neki odraz Božje volje u nama. Stari bogoslovi je nazivaju »svijetlom«, »iskrom«, (»scintilla conscientiae«, »igniculus«) (6), koju je Gospod Bog zapalio u nama, pa ona predstavlja u čovjeku onaj viši, plemenitiji dio, po kojemu smo slični Njemu, svome Tvorcu. Amo primijenjuju (ako i pogrješno) riječ psalmiste: »Nad nama je označeno svijetlo lica Tvoga, Gospode...« (Ps. 4, 7). To »svijetlo Gospodinovog lica«, odraz Njegove moći, znanja i svih savršenosti, kao skup načela predstavlja nam sintereza. Ta nam načela primijenjena na život svijetle u tami zabluda i strasti ovoga zemaljskoga života i vode nas preko razuma, a putem naših dobrih djela k Ocu svijetlosti i istine.

Sintereza je jedno naravno stanje u nama, stanje prirođeno. Ne možemo ga izgubiti, uvijek je s nama; ne može nas prevariti niti zavesti. Osnovica mu je u Bogu od kojega je ljudska narav. I to je naša velika sreća. Kod najokorelijega grješnika još uvijek tinja u duši ovo Božansko svijetlo koje ga može dovesti da konačno postigne svoju svrhu i da se spasi. Ali kako je ona za života čovjeku veliki dar, tako je za one koji su od Boga otpali, pa su osuđeni na

(5) Ta se »sklonost« ima razumjeti u smislu prirođene težnje za duhovnim »održanjem«, kako su govorili Cicero i Seneka; za onim, što Schilling zove »fides erga partem meliorem sui«, Theolog moral. fundam. str. 157.
(6) Sv. Toma De verit. q. 17, a. 2, ad 3.

vječnu propast, veliki teret i muka, jer ih ona trajno sjeća vlastite krivnje po kojoj su dospjeli u beznadno stanje.

Izraz sinteresis se izvodi od sintereo čuvam, pohranjujem. Sintereza »čuva« opća moralna načela a po njima naš moralni život. Riječ se nalazi kod sv. Jeronima (in Ezech. I, 1.): »Graeci vocant synteresin, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur«. Neki misle, da se ta riječ može izvesti i od sinairesis što znači: držanje na okupu (otud »sindereza« zbog zamjene slova v i δ) općih moralnih načela.

Savjest (syneidesis) u užem moralnom smislu jest: praktični sud razuma o moralnosti našega konkretnoga čina. Taj nam se sud kod djela koje istom kanimo izvesti pokazuje kao svoje vrsti nalog, savjet ili zapovijed: da se djela okanimo jer je zlo ili da ga izvedemo jer je dobro. A kod već svršenih djela nam se javlja kao nepristrani i nepogrješivi glasnik o moralnom karakteru izvršenoga djela: odobrava čin ili ga kudi — prema tome da li naš učinjeno djelo privodi konačnoj svrsi ili od nje odvodi. Jer se dakle tiče naših pojedinačnih konkretnih djela, uvijek je jedna bliža praktična uputa (iudicium proxime practicum) za razliku od suda koji se osvrće na moralnost djelovanja općenito, promatrajući djelo apstraktno u sebi, bez obzira na okolnosti (iudicium remote practicum [speculativum]). Takovi su apstraktni sudovi na pr.: siromahu valja pomoći, ubojstvo je grijeh.

a) Savjest je sud. Pošto je savjest primjena našega znanja na koji konkretni događaj, ona je čin našega razuma u formi suda, izriče o predmetu neko svojstvo, pridaje mu ga ili oduzima kad kaže: djelo je dobro ili zlo. Taj čin izvodimo toliko puta, koliko puta primjenjujemo svoje opće znanje o moralnosti na konkretni slučaj našega djelovanja. Jednom to biva prije samoga djela (conscientia antecedens), a drugi puta poslije njega (conscientia consequens). U prvom nas slučaju taj sud bodri i potiče na izvršenje djela ili nas pak odvraća od njega; u drugom nas kori, »grize« ako je čin nemoralan (7), a napunja nam srce duhovnom radošću i zadovoljstvom ako je čin dobar. Ta su psihološka zbivanja u nama uvijek individualni prolazni čini, a nijesu jedno trajno stanje.

Naš izraz »savjest« a jednako tako i latinski izraz »conscientia« mora da označuje i jedno i drugo, kad nemamo jednoga izraza za pojam sintereza, a drugoga za pojam sinejdeza. Čak u primitivnom shvaćanju taj naš izraz ima više da označuje stanje, nego čin (habitus-actus). Na to nas upućuje narodni govor: na pr. savjestan čovjek; čovjek mirne savjesti; taj nema savjesti i sl. Međutim narod i ako nema drugoga izraza, dobro znade da ta ista savjest progovara od slučaja do slučaja: na pr. neka zapita svoju savjest; ubio se jer ga je savjest grizla i sl. U stručnoj terminologiji i u čitavom našem izlaganju uvijek se pod izrazom savjest ima razumjeti praktični sud našega razuma, dakle umstveni čin a ne stanje.

(7) Sv. Pismo zove ovaj glas crvom (»vermis«): Is 66, 24; Mk 9, 43.

b) Sud našega uma. Subjekt savjesti nije volja nego um. I to praktički um, kako je već rečeno. Ne sudimo u pojedinom konkretnom slučaju prvenstveno o tomu da li djelo želimo, da li nam se mili ili ne mili. Mi u prvi mah ništa ne ispitujemo, ne odlučujemo se ni lijevo ni desno; izričemo sud koji veli da li je djelo dobro ili zlo, valja li ga izvesti ili ne valja; ako je pak već izvedeno da li je dobro ili zlo učinjeno. Sud je uvijek čin uma, objektivan, bez interesa, istinit i trijezan.

c) Sud o moralnosti čina. Savjest izjavljuje u konkretnom slučaju da li postoji suglasnost između djela i moralne norme, da li je dakle djelo dozvoljeno (dobro) ili nije (zlo). U prvom je redu to sud o moralnosti čina koji istom treba izvesti. Savjest upravlja našim djelima: ona je putokaz, subjektivna naša norma, po kojoj valja postupati i po kojoj mjerimo, što je u skladu sa zakonom Božjim i ljudskim, a što nije.

4. — **Lični značaj savjesti.** Moralnost našega čina u svakom pojedinom slučaju zavisi o našemu vlastitomu, ličnomu shvaćanju. To znači, da nam sve ono ali i samo ono valja činiti, što nam vlastita savjest prokazuje kao dobro. Za moralnost našega djela mjerodavan je samo naš sud, naša savjest: po njemu lično djelovanje dobiva vlasnika, odgovornog faktora i tim individualno moralnu oznaku prema sudu svoga autora; u svakom je konkretnom djelu važan samo njihov odnos (autor — djelo) jer po njemu možemo autora činiti za djelo odgovornim. Može se dogoditi da savjest kadgod i objektivno lošu stvar prokaže kao dobru; i to će valjati učiniti, ako nema druge mogućnosti, da se uvjerimo o nevaljalosti objekta. Pogotovo će trebati propustiti po sebi inače dobru stvar, ako nam je savjest prokaže kao nevaljanu. O tomu će međutim još kasnije biti govora.

5. — **Moralno znanje.** Na pitanje: kako dolazimo do jednoga određenog suda u svakom pojedinom slučaju, slijedi odgovor: primjenom općih načela sintereze na svaki pojedini konkretni slučaj. Apstraktni sudovi sintereze imaju značaj općenitih načela. U stvari su to norme prirodnog zakona (universalia

principia iuris) — kako smo rekli naprijed. Ako iz tih najopćenitijih načela povučemo zaključke, koji su po sebi očiti, te iz tih načela slijede gotovo neposredno, na pr. čuvaj se zla: čuvaj se dakle ubijstva ..., dobivamo jednu zalihu moralnog znanja (scientia moralis), koja nije drugo nego skup objektivnih umstvenih zaključaka iz onih najopćenitijih moralnih načela. I što je čovjek bistriji, kulturniji i napredniji moći će imati veće moralno znanje, jer je njegov umni razvoj na višem stupnju. Nije međutim isključeno, da i onaj, koji je u moralnoj nauci napredovao ipak pogriješi, makar se isticao jednom naročitom okretnošću i spretnošću, kojom povlači zaključke. S raznih razloga može pojedinac pri tom poslu pogriješiti i povući objektivno neispravan ili neistinit zaključak; nepogrješivi su samo sudovi sintereze, jer su oni najopćenitiji i jer teku izravno iz Božjega izvora: iz prirodnoga zakona, koji je sama Božja volja u nama, naše svijetlo i naša snaga.

Iz toga slijedi da su: a) sudovi sintereze uvijek najopćenitiji; u njima ne možemo pogriješiti;
b) sudovi moralne nauke manje općeniti; objektivno su redovno ispravni, ali pogrješan zaključak nije apsolutno isključen;
c) sudovi savjesti pojedinačni; izravno su izvedeni iz moralne nauke, neizravno iz sintereze; oni su uvijek jedan silogistički zaključak, što se odnosi na koji naš konkretni čin.
Odavde se jasno vidi razlika između savjesti, sintereze i moralne nauke. Sv. Toma se izražava ovako: Secundum hunc modum patet qualiter differant syntheresis, lex naturalis et conscientia; quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; syntheresis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam (8).

Savjest dakle u užem smislu nije autonomna. Veže je Božji zakon. Ona nije prvotno pravilo našega moralnoga života nego drugotno: sudi, istina u pojedinačnom slučaju, ali ne samovoljno, nego u logičkoj vezi sa savješću u širem smislu t. j. prema općem načelu sintereze. Kako je obzirom na svoj ekzistencijalni bitak čovjek ovisan od Stvoritelja, tako je i obzirom na svoje psihičko djelovanje ovisan i omeđen utoliko, što po svojoj prirodi ne može a da ne bude Njegovim svjedokom. I zato savjest ne može a da ne bude glasnikom Njegove svete volje, kako je izražena u prirodnom moralnom zakonu. Možemo dakle reći:

(8) Sv. Toma, De verit. q. 17. a. 2; in 2 dist. 24, q. 2, a. 3.

1) Savjest nije izravni »Božji glas« u nama u onom smislu, kako uče protestanti. Niti je ona neka inspiracija po kojoj Bog objavljuje što želi od nas. Niti je ona neki nepogrješivi glasnik, kojega nam je tek zavrijedio i pribavio Krist svojom mukom i smrću na križu.
2) Savjest nije izražaj nekoga naročitog etičkog ćutila u nama (»moral sense«) kako uči Shaftesbury i svi pristaše moralnog subjektivizma.
3) Ona nije osjećaj dužnosti u nama, neko nesvijesno opredjeljenje vezano sa samom bitnosti duše.
4) Ona nije skup osjećaja, afekata ili ugođaja naše psihe, koji nas vode do moralnog djelovanja po učenju determinista.
5) Ona nije isključivo posljedica odgoja ni društvene etikete u osnovnim ili općim svojim zasadama; ona je jedna te ista kod kulturnih kao i kod primitivnih naroda.
6) Savjest nije iluzija ili bolesno kakovo duševno stanje, kako se izražavaju moralni nihilisti Nietzsche i dr.
Ona je, istina, i »Božji glas« u nama, ali u koliko javlja Njegovu volju, propise prirodnoga zakona; ona je i »osjećaj dužnosti«, kad govori, što nam valja činiti, ali se ne može poistovjetovati s osjećajem dužnosti; ona se dade i »odgajati«, ali nije tek posljedica odgajanja. Ona je naš bliži, neposredni vođa i čuvar u životu, sudac najvećeg ugleda i nepogrješivoga suda; ona je odraz Božjega svijetla u nama. Sva gore napomenuta pogrješna mišljenja ne posižu dublje u njezino značenje, kad o njoj govore.

§ 2. OBVEZNA SNAGA SAVJESTI

Čitavom je ljudskom rodu kao i svakom pojedincu čovjeku poznata činjenica, da savjest ima za nas neosporno obveznu snagu. Iskustvo nam tu činjenicu pokazuje svaki dan u najraznovrsnijim pojavama individualnoga i kolektivnoga života. Mi se ustručavamo lagati, izdati prijatelja, ubiti čovjeka; narodi i plemena što ih god pozna povijest, znadu za apsolutnu dužnost držati zadanu riječ, prinositi žrtve Božanstvu, poštovati roditelje, odgajati djecu i sl. I pojedinci i skupine provode te naloge i savjete svoje savjesti kao svetu dužnost, često i uz velike žrtve. Otkud ta obvezna snaga propisima savjesti?
1. — Da neko tijelo stupi u pokret valja da ga po fizičkom zakonu druga jedna sila pokrene iz njegovoga mirovanja. Slično je i na polju

duševnoga zbivanja: da neki propis čovjeka veže valja da između njih uslijedi spoj da ga čovjek upozna. I čim se taj spoj uspostavi, dobiva posrednik istu onu snagu koju ima glavni faktor. U našem je slučaju posrednik savjest a glavni faktor Božji zakon. Jedna je te ista snaga kojom nas veže zakon kao direktna ideja, s onom snagom kojom nas veže savjest: savjest samo primjenjuje apstraktne propise zakona na određeni slučaj. Kad dakle govorimo o obveznoj snazi savjesti, tičemo snagu samoga Božjega zakona. Zapovijed koju nam ona isporučuje, zapovijed je samoga Gospoda Boga, početnika prirodnoga zakona. Na pitanje dakle odakle savjesti tolika silna obvezna snaga, odgovaramo: od Boga. Njegov je zakon svaki pravedni zakon, bio od Njega izravno ili neizravno. On u stvari veže svaku dušu. A savjest je onaj glasnik koji oblikuje obvezu i nama je obznanjuje (9).

Otuda je jasno da čovjek po savjesti ne veže sebe sâm, nego ga uistinu obvezuje Božji zakon. Čovjek se samo nalazi u stanju da prema općoj odredbi i direktivi — to je zakon — povuče zaključke koji ga u danom slučaju obvezuju. Njihova obvezna snaga nije od čovjeka nego od Boga, i ako im čovjek daje konkretnu zakonsku formu.

2. — Na pitanje dakle zašto se glasu savjesti nije slobodno oduprijeti, odgovorit ćemo po misli sv. Pavla: zato što bi čin izveden protiv toga glasa bio čin Bogu i njegovom zakonu protivan. A toga, kako je jasno, ne smijemo činiti nikada. Znači: da ono što nam savjest nalaže, valja bezuslovno uvijek činiti.

Sv. Pavao u poslanici Rimljanima (10) pišući o jelu i pilu te o spoticanju nekih u toj stvari, završuje svoja izlaganja jednom riječi, koja snažno osvijetljuje naše izvode: Štogod se ne čini po uvjerenju — grijeh je! (Rim 14, 23.) To znači, štogod činiš a da nemaš uvjerenja t. j. čvrstog suda da je stvar koju činiš dobra, zlo radiš. Tko radi »po vjeri« (»fides« ovdje znači uvjerenje) da je stvar dobra, ne griješi. Što nam savjest govori to je naše uvjerenje, to je dakle obvezno, jer je sve drugo grijeh; a grijeha se moramo čuvati kako je jasno svakomu.

(9) Sv. Toma, De verit. q. 17, a. 3.

(10) Sv. Pavao u 14. poglavlju poslanice Rimljanima govori o slabima i jakima u vjeri; o potrebi da nikoga ne smutimo; o potrebi da nam savjest bude pravilo djelovanja. Završuje: »dobro je ne jesti mesa i ne piti vina, te ne činiti onoga o što se brat tvoj spotiče. Ti imaš vjeru? Imaj je sâm u sebi pred Bogom. Blago onome, koji ne odsuđuje sama sebe zbog onoga što odobrava. A koji sumnja ako jede, odsuđen je (to jest koji radi s dvoumnom savjesti) jer ne radi po uvjerenju. A sve, što se ne čini po uvjerenju grijeh je.« (Rim 14, 21—23).

»Kod svakoga se djela svoga drži uvjerenja svoje duše, tako ćeš obdržati zakone«, veli Sir 32, 27 (11). I tu je izraz »ex fide« istoga značenja kao na navedenom mjestu sv. Pavla.

Čineći dobra djela postizavamo svoju konačnu svrhu. A dobrog djela nama uračunljivoga nema bez suda vlastite savjesti. Nama se upisuje u dobro samo ono djelo na koje nas naša savjest upućuje. Da ga doista i izvršimo valja da se naša volja makne. Volju pokreće naš um. Ta umstvena sposobnost koja nam svaki puta govori što valja činiti, a što valja ostaviti, to je naša savjest.

Ona dakle neposredno primjenjuje propise Božjega ili ljudskoga zakona na naše djelovanje: ona je u stvari naše unutarnje pravilo, naša subjektivna norma za svaki moralni čin. Bez nje ne možemo sebi pripisati ni jednoga djela, jer bez nje nijedno djelo nije naše. Mi moramo za nj znati i to znati kao za svoje; a toga ni otkuda ne možemo znati osim po savjesti.

Iz ovoga slijedi da nas savjest veže samo onoliko, koliko nam je koji zakonski propis poznat; ako nam uopće nije poznat, ne veže nas nikako. Isto to vrijedi i za proteklo vrijeme: što smo učinili prije nego što smo znali za svu punu važnost i veličinu moralnosti nekoga svoga djela, ne snosimo posljedice, pa ma ono objektivno i zlo bilo.

Kako se čovjek i u moralnom pogledu razvija i napreduje, uviđa on često tek kasnije, da je eventualno ranije počinjao stvari kojih bi se danas stidio. Neupućeni znadu takove stvari iznositi u ispovjedaonici i tužiti se na njih. Treba ih uputiti, da im se takovi raniji čini ne upisuju u grijeh, jer ih nijesu učinili sa znanjem o njihovom moralnom karakteru.

Kad smo rekli da je obvezna snaga savjesti bitno ista kao i obvezna snaga zakona, ustvrdili smo da je obvezna snaga savjesti od Boga. Od Njega je zakon, od Njega i savjest. Otuda slijedi da nitko ne smije čovjeka sprečavati u tomu, kad radi prema glasu svoje savjesti. Sprečavao bi i protivio bi se samoj volji Božjoj koja kroz savjest progovora. To je naš katolički zahtjev za slobodom savjesti; to je jedini ispravan pojam slobode savjesti. Moderno naše vrijeme krivo tumači pojam slobode savjesti: njegov pojam ne vodi k slobodi Božje djece, nego k slobodi u grijehu.

(11) »In omni opere tuo crede ex fide animae tuae, hoc est enim conservatio mandatorum« (Sir 32, 27).

§ 3. VRSTE SAVJESTI

Rekli smo, da je savjest primjena znanja ili spoznanoga zakonskoga propisa na jedan konkretni slučaj. Opća pravila moralnoga zakona primjenjujemo na svaki svoj čin bez razlike i bez iznimke. A kako samo preko tih pojedinačnih svojih djela dolazimo do svoga konačnoga cilja, mi se u prvom redu moramo brinuti za ono, što nam treba činiti, jer se samo tako približujemo sa sigurnošću k cilju. Prije svega dakle valja skrenuti pažnju na onaj glas savjesti, koji se javlja prije djela (conscientia antecedens). Ni onoga glasa nakon svršenoga djela (conscientia consequens) ne ćemo, niti smijemo zanemariti ili prezreti. No ono nije glas provodića ili upravljača, nego glas suca u našoj duši.

Obogaćeni dobrim djelima u ovom životu moramo se konačno staviti pred Vječnoga suca. Svu brigu dakle moramo posvetiti djelima, koja nose karakter moralne dobrote. Tu nam vlastita savjest najviše pomaže. Pomažu nam ili nam bar mogu pomoći i ljudi svojim dobrim savjetom, aktivnim zahvatom ili dobrim primjerom; ali glavni posao obavljamo mi sami u svojoj duši; stalni naš pratilac, otajni ali uvijek budni glas kazuje nam, što treba činiti, a čega se valja kloniti. U moralnom bogoslovlju, kako je iz ovoga jasno, treba voditi račun samo o savjesti prije djela. Sve ove vrste koje ćemo sada nabrojiti odnose se na savjest prije djela.

I. Prema djelu o kojemu se radi, ona:
- a) zapovijeda (iubens),
- b) zabranjuje (vetans),
- c) dozvoljava (permittens),
- d) savjetuje (consulens).

II. Prema ispravnosti onoga što govori, ona je:
- a) istinita (vera),
- b) pogrješna (falsa),
- c) ispravna (recta),
- d) neistinita (erronea).

III. Neistinita savjest može biti:
- a) popustljiva ili široka (laxa),
  - 1) uspavana ili tupa (cauteriata),
  - 2) licemjerska (pharisaica),
- b) skučena (angusta),
  - 1) bojažljiva (scrupulosa).
  - 2) spletena (perplexa).

IV. Prema odlučnosti kojom sudi:
- a) izvjesna (certa),
- b) dvoumna (dubia),
- c) vjerojatna (probabilis).

V. Prema spremnosti kojom se javlja:
- a) budna (prompta),
- b) nježna (tenera).

VI. Prema motivu s kojega polazi:
- a) savjest o prirodnom (naturalis),
- b) savjest o natprirodnom (supernaturalis).

Gdjekoja je od ovih vrsta već jasno označena samim nazivom; ime joj dostatno kazuje što je i kakova je. O drugima ćemo još potanko govoriti. Ovdje treba primijetiti:

1) Neki drže (12), da ne treba praviti razlike između istinite (vera) i ispravne (recta) savjesti. Redovno će doista svaka istinita savjest biti i ispravna. Međutim se ne da zanijekati razlika između onoga, što je ispravno i onoga, što je istinito. Istinito odgovara objektivnom stanju stvari; ispravno logičkim zahtjevima, koje traži izvađanje. Kako je savjest u užem smislu jedan silogistički zaključak iz premisâ, može se dogoditi da je zaključak ispravan ali da nije istinit, u slučaju kad je jedna premisa kriva. Ta razlika možda ne će biti od velike praktične važnosti, barem često ne; ali je moramo zabilježiti.

2) Jednako će tako biti od male praktične vrijednosti razlika između pogrješne (falsa) savjesti i neistinite (erronea). Ali je važnije ovo: i jednoj je i drugoj redovno uzrokom neznanje (ignorantia). Pa kako se neznanje jedamput može lako ukloniti, a drugiput ne može nikako, mi ne samo pogrješnu, nego i neistinitu savjest dijelimo u:

a) nesavladivo (invincibiliter) pogrješnu ili neistinitu,
b) savladivo (vincibiliter) pogrješnu ili neistinitu.

U prvom je slučaju moralno nemoguće ispraviti pogrješku. Onaj koji ju je počinio, ili nema ni pojma o svom pogrješnom stavu ili je, ako nešto i sumnja, upotrebio sve da se sumnje riješi, ali mu nije uspjelo. Nema dakle na njemu krivnje niti odgovornosti, ali mu se pomoći ne može.

U drugom se slučaju pogrješka dade ukloniti uz izvjestan napor. Tko ga svojevoljno propusti, odgovoran je za neznanje.

3) Neki opet ne navode posebno vjerojatnu (probabilis) savjest, nego je uklapaju pod pojam dvoumne (dubia) savjesti. To nije točno, jer se vjerojatno i dvoumno između sebe pojmovno razlikuju.

4) Razlika između izvjesne (certa) savjesti i istinite (vera) očigledna je: kod prve je čovjek subjektivno posve siguran i nema straha, da bi pogriješio; no ipak može biti, da kraj sve te svoje sigurnosti sudi objektivno neispravno. Kod istinite je povrh subjektivne izvjesnosti još i objektivna neispravnost isključena.

(12) D. Prümmer, Manuale, I. str. 200, op. 23.

I. ISTINITA I NEISTINITA SAVJEST

Istinita (vera) je savjest onda, kad njezin praktični sud počiva na objektivno istinitim premisama, kad je dakle njezina zapovijed u suglasju s objektivnom moralnom normom. U protivnom je slučaju neistinita (erronea).

Spomenuli smo razliku između istinitoga i ispravnoga. U praktičnom životu ne će ta razlika imati velike važnosti, zato mi u ovim izvodima pretpostavljamo, da istinito uvijek sadrži i ispravno t. j. i materijalnu i formalnu istinu.

Na prvi je pogled jasno, da je čovjek dužan težiti za takovom savjesti. Jedino će ga ona najkraćim putem i najsigurnijim sredstvima dovesti do cilja. Pa pošto nam je to glavna svrha u ovom životu, a svrha ovisi o sredstvima, nije čovjeku slobodno zanemariti odgoja svoje savjesti, pa se izvrgnuti pogibelji, da svrhe ne postigne. On mora uprijeti sve sile, da sebi prisvoji savjest istinitu i ispravnu. Na koji će to način postići, pokazat će mu najbolje: topla i ustrajna molitva, ozbiljan i čestit lični život, drugovanje s pametnim i poštenim ljudima.

Iz pojma istinite i ispravne savjesti a u vezi s konačnom svrhom čovjeka, slijede ova pravila za praktični kršćanski život:

1. pravilo: **Čovjek ne smije nikada raditi protiv istinite i ispravne savjesti, kad ona nešto zapovijeda ili zabranjuje.**

Raditi protiv takove savjesti značilo bi hotimice ne činiti onoga, što Bog nalaže t. j. činiti ono, što Bog zabranjuje; značilo bi pokazati potpuno zlu volju, koja bi čovjeka odvela u grijeh, veliki ili mali, prema veličini obveze, koju nam nameće zakon. A kako nas veže zakon kao daljnja norma, tako nas isto veže njegova primjena u pojedinom slučaju po savjesti kao bližoj normi. Slijedi: kad ispravna i istinita savjest nešto zapovijeda ili zabranjuje, dužni smo slušati.

Ističemo: kad zapovijeda ili zabranjuje. Ako pak samo dozvoljava ili savjetuje neko djelo, nema onda te bezuvjetne obveze, jer savjest ne dojavljuje bezuvjetne Božje volje, nego prepušta slobodnu odluku pojedincu. Ipak ne smijemo toga savjeta bezrazložno zanemariti nego ga primiti kao uputu, želju i savjest samoga Gospodara života. Ako ga se ipak ne budemo držali, morat će prilike i razlozi vanjske prirode opravdati taj i takav naš postupak. U svakom pak slučaju mora i to naše djelo ostati u granicama moralno dozvoljenoga i dobroga djela.

2. pravilo: **Istinitu i ispravnu ali nesavladivo pogrješnu savjest dužni smo poslušati kad nam nešto zapovijeda ili zabranjuje; ako pak nešto dozvoljava ili savjetuje možemo učiniti.**

Istinitu i ispravnu savjest moramo bezuvjetno poslušati, kad nam ona nešto zapovijeda ili zabranjuje. Predmnijevamo, da će to redovno biti i objektivno, a ne samo subjektivno ispravno i istinito. Ali i onda, kad bi bilo objektivno pogrješno, moramo je slušati. Evo zašto: U svom djelovanju smo mi, zapravo naša volja, uvijek pod vodstvom razuma. Ako razum zabludi pa u zabludi ustraje a da toga ne primijeti, mi nemamo u sebi drugoga svijetla, koje bi mogli našoj volji primaknuti, da joj bolje i ispravnije posvijetli. Dužni smo poći za razumom, pa makar on bio i u zabludi. Bolje je koji puta i objektivno materijalno pogriješiti, nego napustiti načelno vodstvo razuma, koji po sebi, po svojoj prirodi, dakle redovno vodi ispravno i točno. Glavno je i u tom slučaju: da je naše djelo učinjeno ex fide t. j. po uvjerenju, da dobro činimo. Naglasujemo: ako se čovjek nalazi u jednom nesavladivo pogrješnom stanju. I takova savjest je onda u stvari subjektivno ispravna savjest.

Ali nama u slučaju nesavladive zablude nije ni potrebno neko drugo svijetlo. Sv. Toma to objašnjava (13) tim, što naša dobra ili zla volja ne ovisi o samoj prirodi objekta na koji se odnosi, nego o tomu kako razum shvaća taj objekt i kako ga volji predstavlja. Volja mora slijediti razum; ne slijedi li ga, bio on ispravan, bio u zabludi,

(13) »In indifferentibus enim voluntas discordans a ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter objectum, secundum sui naturam sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel vitandum. Et quia objectum voluntatis est id, quod proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contigit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis...«

»Unde si a ratione proponatur ut malum, volutas feretur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens, ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. l. VII, c. 1. et 2.), quod per ses loquendo incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem qui non sequitur rationem falsam. Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.«

»Ad tertium dicendum, quod... in moralibus uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur... Et similiter supposito errore rationis vel conscientiae qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate...« S. theol. I—II, q. 19, a. 5.

ona je zla. Sporedno je dakle što je razumu materijalni predmet, odlučno je s čim se on istovjetuje, kako to usvaja, što je dakle formalni njegov izražaj.

Ako bi tkogod mislio: kako pogrješna savjest može imati obveznu snagu, kad ono, što ona diktira nije u skladu sa zakonom Božjim?, odgovaramo: Obvezne snage nema pogrješna savjest po vrijednosti onoga zaključka, koji stvara u konkretnom slučaju; taj je po pretpostavci pogrješan. Ima ga po odredbi Stvoritelja naše prirode, koji nam je dao razum za svijetlo u tami. Razum nam ostaje norma doklegod s a m i ne spoznamo, da je on u suprotnosti s voljom Božjom. Tek tada ga smijemo, a i moramo ostaviti.

Uvijek i za svakoga vrijedi načelo: dobro valja činiti, a zlo izbjegavati. I objektivno pogrješna savjest jednako nam govori i traži, da se ostvari dobro, a izbjegne zlo djelo; samo je slučaj, da ona objektivno zlo djelo smatra dobrim. Tko je ne bi poslušao, pokazao bi volju pripravnu, da se prihvati s v i j e s n o djela koje mu savjest kvalificuje kao zlo.

Za potvrdu ovih izvoda imamo i pozitivnih svjedočanstava:

a) Osim već spomenutog mjesta kod sv. Pavla u poslanici Rimljanima (14, 21), isti sv. Pavao piše u prvoj poslanici Korinćanima (8, 7): »neki naime, jer su vikli idolima sve do sada, jedu meso kao idolske žrtve i savjest svoju kaljaju . . .« Mnogima je od njih poznato, da idol nije ništa na svijetu i da nema drugoga Boga osim jednoga; ali zbog rđave navike (jesti meso od žrtvenih životinja) kaljaju svoju savjest. Ne bi je kaljali, kad im ne bi bilo p o z n a t o, da idoli nijesu ništa i da ima samo jedan Bog.

b) Jednako u poslanici Galaćanima (5, 3): »Evo ja, Pavao, kažem vam, da ako se obrežete Krist vam ne će ništa koristiti. A opet svjedočim svakomu čovjeku koji sebe obreže, da je dužan izvršiti cijeli zakon.« Znači: ako se netko obreže u k r i v o m uvjerenju, da mu je obrezanje potrebno, taj se mora podvrći obdržavanju čitavoga zakona (staroga). Sagriješio bi, kad ga ne bi obdržavao, kako mu savjest govori.

c) Isus u evanđelju sv. Ivana (Iv 9, 41) kaže: »Kad bi slijepi bili ne bi imali grijeha, sada pak velite: jer vidimo. Grijeh vaš ostaje.« Isus misli na duhovnu sljepoću, zapravo na n e z n a n j e, koje bi ih ispričalo od grijeha, što u Njega ne vjeruju (»non haberetis peccatum«). Ali pošto sami vele, da posjeduju znanje (»quia videmus«) nema za njih isprike i grijeh im ostaje na duši.

d) Sv. Toma Akvinski se u istom smislu izražava na više mjesta (14).

Za praktični kršćanski život mogu se uzeti pravila iz ovih primjera:

1) ako tko u nesavladivom neznanju misli, da spretno smišljenom laži mora pomoći rođaku na sudu, sagriješit će, istina, materijalno ako laže, ali formalno ako ne laže (Gury, Comp. I, 8.).

2) ako netko u isto tako nesavladivom neznanju drži, da je danas zapovijedani post a doista nije, pa unatoč svoga uvjerenja ne posti, sagriješit će formalno jer ne sluša Crkve. Materijalnog grijeha nema, jer nema ni obveze za post (Prümmer, Manuale, I, n. 308),

3) ako netko dade vrlo jaku, smrtonosnu dozu morfija teškom bolesniku, držeći da čini dobro djelo ako ga što prije riješi muka, ne samo da ne griješi nego čak, kako neki misle, izvršuje dobro djelo. Noldin dodaje: »et suppositis supponendis per illud etiam meretur . . .« (De principiis, str. 210);

4) tko pogrješno drži da je dužan prisustvovati sv. misi pa joj ipak svojevoljno ne prisustvuje, teško griješi; jednako tko u mraku teško udari čovjeka laika misleći da se na taj način osveti svome župniku, sagriješit će i ako objektivno nije udario posvećenog lica;

5) komu savjest govori, da je slobodno ukrasti da pomogne siromahu, ne griješi ako krade.

Kao iznimke vrijede ova dva slučaja:

a) ako netko svojevoljno izvrši čin, a uz to pogrješno drži, da je tim potpao pod crkvenu kaznu (čita na pr. knjigu, za koju pogrješno drži, da je zabranjena) ne upada u izopćenje i ako teško griješi. Razlog je u tomu, što je crkvena kazna vezana uz s t v a r n i prekršaj (15). Griješi, jer je prezreo crkvenu zapovijed.

b) tko bi, držan u zatvoru, mislio da griješi, što ne prisustvuje sv. misi u zapovijedane blagdane i nedjelje, ne bi ipak griješio, jer misa nije propuštena svojevoljno, nego pod silu. Takav bi čovjek uostalom sam sebe obvezivao na ono, što mu je fizički nemoguće. Jedva je i vjerojatno da bi čovjek zdrave pameti toliko mogao zabluditi (16).

3. pravilo: **Savladivo pogrješnu savjest niti smijemo slušati niti protiv nje raditi, bilo da zapovijeda bilo da zabranjuje.**

Zašto? Jer bi u svakom slučaju upali u grijeh. Ako je slušamo, bio bi grijeh, jer je po pretpostavci pogrješno što zapovijeda; ako je ne slušamo, pa protiv njezinoga diktata radimo, opet bi bio grijeh, jer bi radili protiv savjesti. Treba zato najprije u k l o n i t i pogrješku, jer je po pretpostavci savladiva, pa svoju savjest ispravno informirati. Sv. Toma Akvinski razlaže: U moralnom je obziru tako: ako nešto ne valja, ni ostalo što slijedi iza njega ne valja. Stavimo da netko teži za ispraznom slavom; ako radi nje čini ono što treba da čini,

(14) I—II, q. 19, a. 5; De verit. q. 17, a. 4.

(15) kan. 2318 § 1. C. Z.

(16) P r ü m m e r, Manuale I[8], str. 203.

ne valja mu, jer radi zbog isprazne slavičnosti; ako propusti djelo, opet griješi, jer nije izvršio onoga, što bi po savjesti trebao izvršiti. Iz takovoga je stanja izlaz samo taj, da se pogrješka ukloni .. (17).

Ako tkogod drži, ali ponešto sa sumnjom, da mu valja od bogataša krasti pa sirotinju pomagati, taj griješi, krao ili ne krao ... To je tako kod djela, koja su moralno zla. Valja se dakle najprije rješiti zablude. Ali kod moralno dobroga djela nije potrebno da se netko najprije riješi zablude, pa onda da radi; može ga učiniti i sa zabludom u savjesti jer je djelo dobro. Ako drži da mu danas valja poći na misu jer da je danas nedjelja, neka samo pođe na misu makar da je danas ponedjeljak. Ako se i uvjeri o svojoj zabludi, ne će mu slušanje mise ništa nauditi.

U slučaju pak, da netko ne može nikako ukloniti pogrješne savjesti, koju je sâm svojom krivnjom prouzrokovao, a djelo mora svakako izvršiti, ne preostaje mu drugo, nego se pokajati za krivnju, odlučiti stvar popraviti čim bude moguće, pa izvesti ono, što mu se onaj čas čini sigurnijim ili barem ono što mu se čini da će biti dalje od grijeha. Molitva će ga, razmišljanje i savjetovanje s bogobojaznim ljudima, uputiti što će poduzeti.

II. POPUSTLJIVA, USPAVANA (TUPA) I LICEMJERSKA SAVJEST

Popustljiva (laxa) je savjest u onoga, koji je trajno raspoložen, da u pitanjima moralne ocjene svojih djela pođe do najnižega. Smatra moralno dozvoljenim, što nije dozvoljeno, i to iz kakovagod nevrijedna razloga; i opet: što svi drže teškim grijehom, on po svome veoma laganom stavu, drži lakim grijehom. Iz nedostatnih dakle razloga sudi ili da nema grijeha uopće ili da nije toliki koliki je uistinu. Popustljiva savjest dakle izriče sud o veu prilog svojoj moralnoj slobodi iz motiva, koji nijesu dosta vrijedni.

Na toj nizbrdici znade čovjek poći tako daleko, da mu savjest posvema otupi. Tupa ili uspavana savjest (obtusa, cauteriata) je u onoga, koji gomila teške grijehe jedan na drugi, a da za to ništa ne mari. Sve je to njemu sitnica. Njegov je moralni osjećaj u neku ruku »zamro« (18) pod množinom i težinom grijeha, počinjenih kroz duže vrijeme. Ne strepi takav pred grijehom, nego ga pije kao vodu (Is 5, 20).

(17) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 19, a. 6. ad. 3.

(18) Stvarno takav čovjek nije izgubio prirodne sposobnosti da razlikuje dobro od zla. Ni najteži grješnik ne postaje tim moralno bolestan (»moral insanity«) i dosljedno moralno neodgovoran. Do toga dovode drugi uzroci fizičke ili psihičke prirode.

Drugi se opet u nekim manje važnim stvarima pokazuju revni i zabrinuti, osobito, kad se mogu pred ljudima pokazati. Naprotiv: kad ih drugi ne vide, počinjaju i teške grijehe bez ikakvoga obzira i bez straha. To je licemjerska (himbena) savjest (pharisaica).

Krist je o farizejima češće govorio (19) i otvoreno pokazao. koliko je Bogu i ljudima mrska ovakova farizejska savjest.

Ne smijemo doduše metnuti u isti red s farizejima one, koji se po našim crkvama i proštenjima pokazuju veoma pobožnima a kad dođu kući psuju, ogovaraju, svađaju se sa ženom i susjedima, ne će im ni Boga nazvati i t. d. To su »lipovi sveci«, kako ih narod zove, »nazovi-bratinke« i »nazovi-bogomoljci«, čeljad koja ne uživa ugleda u narodu radi svoga nedosljednoga i dvoličnoga stava. Nisu ipak oni pravi, pravcati farizeji, jer je njihova pobožnost u crkvi i na svetim mjestima ponekad i duboko proćućena; ama nisu od pravih farizeja ni mnogo daleko.

Za popustljivu savjest vrijede ova pravila:

1. pravilo: **Tko zna da ima popustljivu savjest pa svojevoljno povrijedi tešku zapovijed, teško griješi.**

Treba imati na umu, da je popustljiva savjest po sebi neistinita savjest. Kako u to stanje čovjek zapada redovno svojevoljno, svi će mu čini, u tom stanju izvedeni, biti uzročno voljni, kolikogod ga naoko i ispričavala neizvjesnost glede moralnosti čina ili neznanje o težini grijeha. Tko s popustljivom savjesti prestupi važnu Božju ili crkvenu zapovijed, ne znajući istina da veže pod smrtni grijeh, tek držeći da je po sebi važna jer radi o važnoj stvari, teško je sagriješio, jer se svojevoljno izvrgao grješnoj pogibelji; takav odaje savjest, koja ne zazire ni od samoga grješnog čina. Svijest o popustljivosti savjesti samo potencira njegovu nebrigu i nemarnost u obdržavanju Božjih zapovijedi. Svojevoljni prestup zapovijedi u tom nemarnom stanju, znak je dakle volje pripravne i na zlo. A za grijeh više ne treba, kad je stvar po sebi ozbiljna i teška.

Tko sluti, da zapovijed možda obvezuje pod smrtni grijeh, pa se ipak odluči, da radi protiv nje, ima popustljivu savjest i teško će zgriješiti, jer se upušta u čin bez izvjesne savjesti o moralnosti djela. — Makar takav čovjek i mislio, da u danom slučaju nema grijeha, on u teškoj stvari griješi teško, jer mu je taj grijeh uzročno voljan: zna, da mu je savjest popustljiva, pa se ipak upušta u teškoj stvari u prestupak, ne mari dakle da teško zgriješi.

Tko nije svijestan, da ima popustljivu savjest, ne griješi kad se s njom upušta u djelo, jer ga neznanje bilo o moralnosti čina, bilo o težini grijeha, ispričava.

(19) Lk 11, 42; 18, 11; Mt 5, 20; 23, 13; 16, 6; Mk 8, 15; Iv 7, 48; Gopfert-Staab, Lehrbuch I., str. 140.

2. pravilo: **Ako čovjek popustljive savjesti sumnja o svom pristanku u grijeh pretpostavlja se, da je pristao.**

Razlog: njegovo stanje opravdava zaključak in peius; takav se čovjek redovno priklanja onomu, što je protiv zakona. Moralnom se dakle jednom sigurnošću dade zaključiti da je i ovaj puta pošao istim onim putem, kojim redovno stupa. Za one naprotiv, koji su nježne savjesti, vrijedi zaključak upravo u obrnutom smislu: svatko će moći u slučaju sumnje razumno pretpostaviti, da nisu pristali u grijeh ni taj puta, jer ga se i inače u životu brižno čuvaju.

3. pravilo: **Tko za sebe znade da je popustljive savjesti dužan je pod teški grijeh, da se toga stanja riješi.**

Popustljiva je savjest za čovjeka, koji je ima, jedna trajna pogibelj da padne u grijeh. Za pametna je čovjeka jasna dužnost, da se mora takovog stanja što prije riješiti. On će poduzeti sve mjere i sva sredstva, ako mu je ozbiljno stalo do vlastitoga spasa. Lebdjeti neprestano u opasnosti, šta više, znati za tu opasnost, a ne mariti da iz nje izađe, može samo čovjek, koji spasenje svoje duše ne uzima ozbiljno.

Uzroci popustljive savjesti jesu:

1) Loš odgoj i rđavo društvo. Događa se danas da dopadnu tupe savjesti i oni, koji su dobro odgojeni. Gotovo je s toga sigurno, da će u nju zapasti i griješiti oni koji nisu imali nikakova odgoja, a stalno se kreću u rđavom društvu. Poprimit će polagano sve loše navike društva i ne će vidjeti grijeha tamo, gdje se preko Božje zapovijedi prelazi bez ustručavanja, na pr. u pitanju golotinje, seksualnog odgoja, crkvencg posta i dr.

2) Neznanje za koje pojedinac sâm nosi krivnju. Ima ljudi kojima se na svakom koraku pruža mogućnost, da se u pitanjima odgoja savjesti dobro upute (propovijedi u crkvama, predavanja, euharistijski sastanci, misije, javne pobožne vježbe i dr.), ali oni sve te prilike dosljedno izbjegavaju. Sami su krivi za svoje neznanje ako im nisu poznati potrebni propisi za valjan moralni kršćanski život.

3) Lakouman i grješan život. Znamo da veliki dio omladine obojega spola radi ovoga razloga nastoji uspavati svoju savjest, a ona da lako otupi. A što mlad navikne, toga se i zrio teško odvikava. Strasti znadu, istina, biti jake i teške; ali je i pomoć Božja bliza, pa tko pruža ruke za njom dohvatit će je sigurno.

Posljedice popustljive savjesti su teške: nemar za molitvu, Crkvu i sakramente; zanemarivanje obraćenja i pokore; zapadanje u teške grijehe; polagano otvrdnuće, koje može dovesti i do konačne ustrajnosti u nepokori.

Sredstva kojima se popustljiva savjest popravlja jesu: molitva, sveti sakramenti, osobito presv. euharistija i sveta ispovijed; zatim svakodnevni marljiv ispit savjesti, da se brižno ukloni sve, što je do te grješne popustljivosti dovelo.

III. SKUČENA, BOJAŽLJIVA, SPLETENA SAVJEST

Skučena (arcta) je savjest u čovjeka, koji sebi nameće dužnosti tamo, gdje ih za nj nema, a ono, što mu je dužnost pretjerava i uvećava preko mjere. Iz posve ili iz djelomično krivoga razloga tvrdi on, da je nešto grijeh, što u stvari nije grijeh ili da je veći, nego što je uistinu. Iz ovoga osnovnoga psihičkoga raspoloženja mogu se razviti dva stanja: skrupulanta i čovjeka sa smetenom savjesti. I jedno je i drugo za praktični kršćanski život od važnosti. Zato ćemo ih pobliže razmotriti.

1. **Bojažljiva savjest** (scrupulosa)*. Bojažljivom (tjeskobnom) nazivamo savjest, koja iz straha, a na temelju bez vrijednih razloga stvara sud, da je neko djelo grješno, koje uistinu nije ili da je teški grijeh ono, što je tek laki grijeh. Pošto je ovdje strah dominantan motiv, ne ćemo pogriješiti, ako kažemo, da u takovim slučajevima i nema pravoga suđenja, nego da se ispoljava samo jedna bojazan u duši. Bojažljiva se savjest javlja sad prije sad poslije čina. Može se ovakav način gledanja na vlastite čine toliko osiliti u čovjeku, da mu postane stalnim svojstvom (habitus). Onda je to stanje prava bolest, muka za pojedinca i za ljude, s kojima on dolazi u dodir.

Znakovi skrupulozne savjesti. Skrupulant je:

1) Tvrdoglav u svom mišljenju. Ne sluša pametnoga savjeta, a ipak ponovno i ponovno traži savjet od drugoga; mijenja jednoga ispovjednika za drugim; sav je zbunjen i ne zna na što bi se odlučio.

2) Nestalan u prosudivanju. Iz kakvagod razloga mijenja svoj nazor, mijenja i svoju dotadanju praksu. Kad čuje nešto novo, odmah je sklon da se tomu priključi. Otud smetenost u mišljenju i u radu.

3) Sitničav kad priča o svojim djelima, osobito kad ispovijeda unutarnje grijehe. Sav strepi kad se tuži na svoje grijesne misli, nečiste želje, prljave predodžbe, na pomanjkanje prave nakane i sl., pa priča koješta, što ne ulazi u stvar.

4) Nazire grijeh u svemu, pa i tamo, gdje ga drugi ne vidi. Gonjen pretjeranim strahom uvijek ponavlja prijašnje ispovijedi;

* Scrupulus znači kamenčić. Stalno smeta pod nogom, ako uđe u obuću. Otud ime za skrupuloznu savjest, koja čovjeku ne da naprijed, nego ga stalno smeta u radu.

molitve započinje iznova, uvijek u bojazni, da ne valja ono što je već obavio.

5) Služi se i vanjskim nespretnim znakovima, da otjera napasti. Na taj način upada u oči drugima, biva smiješan među ljudima, što sve samo povećava njegovu smetenost.

Pojavu skrupuloznosti treba shvatiti ozbiljno kao jedno abnormalno stanje. Ali kao nigdje, tako ni tu ne treba pretjeravati. Imati skrupule koji taj put u nekoj naročitoj životnoj prilici, još ne znači biti skrupulant. Pojedinac će više puta teško moći sâm prosuditi, da li ima skrupuloznu savjest ili je nema, pa će morati prihvatiti tuđi sud o sebi, kao objektivniji i ispravniji. Zato se ispovjednik ne smije prenagliti, nego mora čovjeka dobro ispitati i kroz jedno duže vrijeme promatrati. Tako će postupati mudar ispovjednik u želji, da spasi svoga pokornika.

Čovjek sa skrupuloznom savjesti nije samo izvrgnut s jedne strane fizičkim a s druge psihičkim trzajima; on je na putu da se sav slomi: da polako u toj muci posve poludi ili da padne u najdublji ponor grješnoga života Radi toga treba da svećenik, liječnik ili prijatelj pristupi k bolesnom bratu sa svom ozbiljnošću. Baš poradi toga, što su i pojave i posljedice skrupuloznosti u skrajnjem stupnju individualne, potreban je jedan naročiti oprez. Desit će se, da će drugi baš putem svoje bojažljive savjesti postati bolji, oprezniji i ponizniji, nego što je prije bio. Bit će mu taj život »via purgationis« na putu spasenja.

Uzroci skrupula su dvovrsni:

I. Vanjski: 1) Pripuštanje sa strane Gospoda Boga, da tako čovjeka duhovno preobrazi; da ga očisti i očuva od grijeha; da mu ulije spasonosni strah i pripravi ga za velika djela na slavu svoju. Mogu potrajati kraće ili dulje vrijeme, ali uvijek na duhovno dobro iskušanika. Dakako, da izravno ne dolaze od samoga Gospoda Boga, nego uz Njegovo pripuštenje od naše slabe ljudske prirode. Takove su skrupule imali i veliki sveci Božji: sv. Terezija, sv. Alojzije.

2) Napast đavla, da čovjeka od Boga odvuče i unesreći. I to se događa samo po pripuštenju Božjem. Znamo, da đavao kao naš dušmanin obilazi i ruče kao lav, tražeći koga da proždre ... On nastoji zbuniti dušu Bogu odanu, sklonuti je na popuštanje u kreposnom životu i na mlakost; poslije na malodušnost, koja može graničiti s očajanjem. Ni te muke ne će dugo trajati, ako se čovjek vrućom molitvom obrati Bogu za pomoć.

3) Čitanje knjiga pisanih s odveć strogim nazorima. Naročito upute duhovnih lica, koja ponešto pretjeruju u zahtjevima za normalno dobrim kršćanskim životom, mogu imati veoma nezgodne učinke. Amo ide i drugovanje sa skrupuloznim osobama, jer je skrupuloznost priljepčiva kao neke bolesti.

4) Skrupulozan ispovjednik kao duhovni vođa kadar je napraviti veliku smetnju i uzbunu u dušama svojih vjernika i dovesti ih svojim uputama u jedno bolesno duševno stanje.

II. Unutarnji: 1) Neznanje potrebnih stvari. Kad bi mnogi bio u pitanjima svoje vjere i morala dostatno podučen, ne bi o nekim stvarima imao krivoga mišljenja, koje je često uzrok skrupulantskog stanja. Velikog djela skrupula mora nestati, čim se dotični svestrano uputi u stvar, koja ga uznemiruje i buni.

2) Intelektualna nesposobnost u rasuđivanju. Očituje se u zamjenjivanju pojmova: osjećanje i pristajanje (sensus i consensus); u neodlučnosti, u traženju apsolutno jasnih situacija, u nekom naročitom ličnom ponosu, oholosti i tvrdokornosti. Amo ide i pretjerani strah pred Božjom pravednošću a premalo pouzdanje u Njegovo milosrđe; izbjegavanje odmora i saobraćaja s ljudima; ponekad, vele, i prethodni teško grješni život, koji stubokom poremeti sklad normalnog duševnog ravnovjesja (20).

To su uzroci duhovne prirode. Unutarnji uzroci fizičke prirode jesu:

3) patološka dispozicija tijela: melankolija, neuroza, neurastenija, psihastenija*, histerija, agorafobija**, anemija; bolesti srca, glave i probavnih organa; smetnje u funkciji seksualnih organa i dr. Vrlo se često događa da skrupula nestaje onim mahom čim pacijent ozdravi. Zato kod pojava ove vrsti treba uvijek prizvati liječnika, a ne osloniti se samo na ispovjednika.

Sredstva za pomoć protiv skrupulozne savjesti.

1) Ukloniti uzroke. Ako je uzrok tjelesna patološka pojava, dušobrižnik će svoga pokornika uputiti k liječniku. On će to učiniti i onda, ako je sâm u neizvjesnosti glede uzroka. — Ako je uzrok psihička rastrojenost i opet je na mjestu, da ga uputi k liječniku psihijatru. Jedino, kad je dušobrižnik na čistu, da kod njegovog pokornika nema što da kaže liječnik, uzet će sâm na se

(20) Sv. Alfonz M. de Liguori. Theol. mor., lib. I., tr. I. c. 1.n. 10.

* psychasthenia: nestalnost i upornost duha

** agora-phobia: strah na ulici (»Platzangst«)

brigu, da otkloni razloge, koji su mu pokornika doveli do bolesnog duševnog stanja.

2) Moliti se Bogu i pouzdano se prepustiti u Njegove svete ruke. Promatrati Njegovu brigu za sve na svijetu, pa i za sebe; uroniti u more Njegove ljubavi. Otud mora rasti pouzdanje, a s njim i nada u potpuno ozdravljenje na tijelu i na duši. Nada je začin našega zemaljskog života, melem i radost u svijetu boli.

3) Pokoravati se bezuvjetno svome liječniku i svome ispovjedniku. To je od najveće važnosti. Onako rastrojen, skrupulant nije sposoban, da sâm sobom upravlja; na pô će ozdraviti, čim se potpuno povjeri autoritativnom vodstvu. Međutim baš to je skrupulantu neobično teško. Potrebno je s toga, da ispovjednik i liječnik najprije steknu njegovo potpuno povjerenje. A to će postići, ako postupaju autoritativno: bez dugoga i natankog obrazlaganja svojih odluka; bez krzmanja i raspravljanja; uvijek vedro, ali dosljedno i ustrajno! U postupku sa skrupulantom treba mnogo strpljivosti ... Nju daje samo ljubav k Bogu i bližnjemu i svijest dužnosti.

4) Baviti se poslom, a ne lijenčariti. Bio to tjelesni, bio duševni posao, glavno je, da on skrupulanta odvede od samotnoga razmišljanja o vlastitom stanju. To razmišljanje i samotovanje i jest njegova bolest. Dobro je, da se i zabave, pa i provesele u čestitom društvu. U doticaju sa zdravim ljudima polako će se izliječiti od nastranoga prosuđivanja svoga rada i svojih misli.

5) Jačati volju. To je, istina, preventivno sredstvo. U jačanju volje, prihvaćanju jasnih, odlučnih, razumnih i dosljedno provedenih pravila za život treba odgajati omladinu, da jednom ne padne u skrupulozno stanje. Ali i čovjek već u skrupulama, moći će i sâm također nešto uraditi u tom smislu. Samoga sebe bodriti; spoznati svoje stanje, pa prezreti skrupule; sebi zadati riječ, da će u svemu slušati ispovjednika ili liječnika; ne podavati se fantaziranju, čuvstvovanju i sl. To neka budu svakodnevne vježbe, koje će vremenom mnogo pomoći, da se skrupulant oslobodi svoga stanja.

Treba danas ovoj stvari posvetiti više pažnje, nego u prijašnje doba. Naše je vrijeme, nervozno vrijeme. Već su naša djeca izvrgnuta podražajima svake ruke, koji iz dana u dan rastu i razapinju mladu dušu. Pa kad momak i djevojka dodju u zrele godine, oni su već toliko toga vidjeli, čuli i proživjeli, da su im živci vrlo često umorni i istrošeni na pragu muževne dobe. A slabi živci, redovno i slaba volja.

Pravila za postupak. Postavljamo prema do sada rečenome neka pravila, kojih će se dušobrižnik držati kod svojih prosuđivanja:

1) Skrupulantu je dozvoljeno učiniti sve, što sâm ne spoznaje kao teški grijeh. Otud slijedi: on ne samo da smije, nego čak i mora raditi protiv svojih skrupula, osim ako je djelo evidentno grješno. Kad bi po svojim skrupulima radio griješio bi, jer bi činio ono, što mu savjest predstavlja kao grješno. Ovo »mora«, ne smije se uzeti (shvatiti) pod teški grijeh, baš radi bolesnog stanja u kojemu se skrupulant nalazi.

2) Nije dužan, da kod ispovijedi ispituje savjest u tančine. To bi ga dovelo do velikih muka i zbunjenosti. Neka se u ispovijedi potuži na ono, što mu u duši lebdi jasno i svijesno kao grijeh, bio teški ili laki. Ispovjednik neka od njega ne traži potpune ispovijedi s materijalne strane; neka se zadovolji da pokornik iznese ono čega se sjeća nakon jednostavnog kratkog ispita savjesti.

3) Neka nikada ne smatra da je upao u teški grijeh, ako nije potpuno uvjeren, da je grješno djelo učinio s potpunim spoznanjem i pristajanjem. To će ga moći umiriti, pošto mu ne će biti teško dokazati, da je slabo vjerojatno, e bi se radi njegova stanja oba ova uvjeta ispunila baš kod njegovog djela. A bez njih i bez prestupka u teškoj stvari, nema teškoga grijeha.

4) Manje je zlo, ako skrupulant počini materijalni grijeh, nego ako nastavi raditi tako, da podržava svoje stanje. Neka se zato ne ustručava činiti, što vidi da čine drugi pošteni, bogobojazni ljudi. U najviše će slučajeva to biti dobra djela. Možda će se dogoditi, da koji taj put ne će biti objektivno dobro djelo. Još uvijek je onda taj materijalni grijeh manje zlo, nego da radi straha od materijalnog grijeha pustimo čovjeka da i nadalje ostane u svom bolesnom stanju. A morao bi ostati, ako mu ne bi dali naputka da radi sve, što vidi da rade i drugi pošteni ljudi.

5) Neka ispovjednik s njima postupa s velikom ljubavlju i strpljivošću s jedne, a s autoritativnom strogošću s druge strane. To smo uostalom već spomenuli naprijed.

Tri su stvari, koje skrupulanta najviše muče:

a) misli protiv vjere i protiv čistoće: nisam li pristao?

b) prošle ispovijedi: nijesu li nevaljane ili čak svetogrdne?
c) djela: nije li grješno? ne će li me dovesti u bližnju grješnu prigodu?
Iz danih obrazloženja svakome je ispovjedniku jasno, kakav će odgovor dati svome skrupuloznome pokorniku.

2. — **Spletena** (smetena — perplexa) je savjest u čovjeka, koji ne zna na koju bi stranu; stoji između dvije zapovijedi pa pošto obadvijema ne može udovoljiti, misli, da će u svakom slučaju zgriješiti, izvršio jednu ili drugu. Kad bi žena, koja mora u nedjelju ostati kod kuće kraj kreveta svoga bolesnoga djeteta, žalila i uzdisala, što ne može k misi, pa oklijevala i brigu brinula, šta da uradi, da li da pođe u crkvu ili da ostane kod bolesnika, rekli bi da ima spletenu savjest. Ima takovih i sličnih slučajeva kod našega pobožnoga, ali neprosvijećenoga svijeta; vidimo, kako se u ispovijedi tuže na stvari, za koje ne nose nikakove moralne odgovornosti. No treba reći, da ipak kod velikog dijela puka, zdrav osjećaj pobožnosti unosi danom prilikom potrebno svijetlo u dušu.

Za spletenu savjest vrijedi pravilo:

1) Valja odgoditi čin ako je moguće, pa potražiti savjet kod pametnih ljudi ili u knjizi;

2) ako čin nije moguće odgoditi, neka pojedinac učini ono što smatra manjim zlom;

3) ako ne zna prosuditi što je manje zlo, neka učini što hoće: ne griješi nikako. Zašto? Jer unatoč slobodne volje, on nema slobodne odluke ni privole za grješan čin; a gdje nema slobodne odluke, nema ni grijeha ni odgovornosti (20).

IV. IZVJESNA SAVJEST

Izvjesna (certa) je savjest onda, kad odlučno sudi, da treba jedno djelo izvesti, jer je dobro, a drugo izostaviti, jer je zlo. Pri tom nema savjest nikakova razložnoga straha, da bi protivan sud mogao biti istinit i ispravan (»absque errandi formidine«).

Definicija filozofskog pojma izvjesnosti glasi:

Stalan pristanak razuma uz spoznanu stvar. Motivi ovoga nepokolebivog pristajanja mogu biti različni, pa se prema njima i naziva izvjesnost:

a) metafizička, kojoj je osnovica u samoj biti stvari. Protivan bi pojam bio u sebi protuslovan. Zato je ona apsolutno sigurna i istinita; protivno od nje

(20) D-B, n. 40, 321, 410.

nije ni teoretski ni praktički moguće. Nikome, pa ni Bogu. On bi inače rušio biti stvari, koje je sâm uredio i odredio, dosljedno bi rušio sebe samoga. A sve je to nemoguće. Takovu metafizičku izvjesnost imaju načela: dobro valja činiti. i istine: duhovno biće ne umire, čovjek teži za srećom.

b) fizička se izvjesnost osniva na redu u ovom fizičkom svijetu; dok postoje ovi i ovakovi prirodni zakoni, neke će se stvari pod izvjesno tako i tako događati: kamen bačen u vis, padati će uslijed teže dolje; sunce će se rađati na istoku, a zalaziti na zapadu; svaki će od žene rođeni čovjek umirati i sl. Ta izvjesnost dakle ne isključuje apsolutnom sigurnošću svako protivno zbivanje u konkretnom slučaju. Ako se dogodi iznimka u prirodnim zakonima, može koji čovjek i ne umrijeti.

c) moralna se izvjesnost osniva na moralnom redu u svijetu i životu ljudi. Prema zakonima toga moralnog zbivanja ljudsko se djelovanje izvija jednim stalnim smjerom prema općem zajedničkom konačnom cilju, a u okviru zakona, koji su općenito svima poznati. Na osnovu tih zakona, dok su oni mjerodavni, ne će se nešto drukčije dogoditi, nego što se redovno ima dogoditi. Kad mladić sluša upute i savjete očeve, moralno je siguran, da mu otac govori istinu. Da postoji Zagreb, znade pod izvjesno i onaj, koji je to čuo od poštenih ljudi, a sam ga nikada nije vidio.

1. — Ova moralna izvjesnost ili je:

a) potpuna (stricta, perfecta) kad je svaka opravdana sumnja o protivnom isključena. Opravdana znači toliko, koliko i razložna. Ako je isključena svaka opravdana sumnja čak toliko, da i onda, kad bi netko htio ne može nikako sumnjati, u takovom je danom slučaju izvjesnost upravo nužna; u protivnom je slučaju slobodna.

b) nepotpuna (lata, imperfecta) kad doduše svaka opravdana sumnja nije isključena, ali je ipak razlog, radi kojega se priklanjamo nekoj misli ili odlučujemo za neko djelo, toliko jak, da nas je kadar potpuno i odlučno sklonuti na pristanak.

Velimo »kad svaka opravdana sumnja nije isključena«. I ako dakle ima možda jakih razloga za protivno mišljenje, ako se za to mišljenje na pr. zalaže jaki kakav autoritet, opet su razlozi našega pristanka za našu misao, po našem mišljenju jači i u glavnom dostatni, da se za nju bez straha možemo opredijeliti. Mi imamo u takovomu slučaju moralnu izvjesnost; i ako je ona nepotpuna, dostatna je, da se za to mišljenje opredijelimo. Takovom se izvjesnošću moramo u običnom našem društvenom životu najčešće zadovoljiti: ljudsko se djelovanje kreće najviše oko stvari, koje se mijenjaju i prolaze; u većini je slučajeva nemoguć neki jasan demonstrativan dokaz, jedno činjenično utvrđivanje, pa mora dostajati ovaj visoki stupanj

vjerojatnosti koji pruža pravu moralnu izvjesnost. Po koji put će se čovjek možda i prevariti, ali redovno će doći do istine (21).

2. — Obzirom na predmet dijeli se izvjesnost na a) spekulativnu, kad se radi ili o apstraktnim istinama ili kad promatramo neku stvar općenito, na pr. hranom ljudi uzdržavaju svoj život; ima li od pjesništva kakove koristi; b) praktičnu, koja se osvrće samo na određeni koji konkretni čin, na pr. da li je danas slobodno jesti meso.

3. — Prema načinu kako do nje dolazimo ili je:

a) izravna, kad nam se nadaje iz promatranja same stvari na pr. sudac izriče baš ovu osudu, jer je na temelju rasprave stekao ovo uvjerenje.

Veliki broj ljudi stiče izravnu izvjesnost na temelju autoriteta, koji je za njih toliko jak, da im pruža dostatnu sigurnost, kao da su se iz promatranja same stvari uvjerili o njezinoj istinitosti i ispravnosti.

b) neizravna je ona izvjesnost koju dobivamo kad u nekoj stvari stvorimo sud držeći se jednoga izvjesnoga i usvojenoga načela, dovedemo ih u vezu i stvorimo logički pravilan zaključak koji je za nas jasan i stalan. Sudac na pr. primjenjujući načelo: in dubio favendum est reo, izreče u jednoj konkretnoj parnici gdje se nije mogla ustanoviti istina, osudu kojom se N. N. odrješuje i oslobađa. To se redovno događa u slučajevima gdje se ne može doći do izravne izvjesnosti s razloga, što i protivni dokazi imaju neku svoju vrijednost i snagu.

1. pravilo: **Samo izvjesna savjest, bilo izravna ili neizravna, smije biti norma našega djelovanja.**

Tko se upusti u djelo bez izvjesnosti da li je ono dobro ili nije, taj pokazuje da mu je svejedno, bilo ono dobro ili zlo. Znači: da je

(21) »Certitudo non est similiter quaerenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia et exiguntur testimonia non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus veritate deficiat.« Sv. Toma: S. theol. II—II, q. 70, a. 2.
»Ad formandam certitudinem moralem alicuius sententiae non requiritur, ut auctores oppositam tenentes omni ratione adhuc levi careant, sed sufficit, si sententia illa omnibus perpensis ita vera appareat, ut contrariae vix supersit apparentia veritatis vel ut contraria videatur non satis probabilis.« Sv. Alfonz. Dissertatio a. 1755. n. 52.

pripravan izvesti djelo pa ma ono bilo grješno. Pokazali smo sa sv. Pavlom (Rim. 14, 23), da je grješno svako djelo koje nije ex fide t. j. koje ne izvodimo s izvjesnom savjesti. A grješnim se djelima odalečujemo od svrhe svoga života. Slijedi dakle da je dužnost svakoga pojedinoga čovjeka kod svakoga svoga pojedinog djela najprije ispitati da li je ono, što namjerava izvesti u skladu sa zakonom Božjim ili ljudskim. Primijenivši pravila sintereze na svoj namjeravani čin, uvjerit će se o njegovom moralnom karakteru. To mu uvjerenje može dati samo izvjesna savjest. Ona je dakle jedina subjektivna norma našega djelovanja.

Svatko je prema tome dužan da stekne izvjesnu savjest, da se ne izvrgne grješnoj pogibelji, jer je grijeh i to izvrgavanje ako je svijesno i hotimično. Nije nam samo dužnost izbjegavati formalni nego i materijalni grijeh, s razloga što je on objektivno rušenje moralnoga reda u svijetu; tko je zauzet i brižan za svoje spasenje i njega će se čuvati. To će ga nastojanje dovesti do napretka u dobru samo uz sigurnost da mu je svaki čin u skladu s voljom Božjom.

2. pravilo: **Za slobodno djelovanje dostaje redovno nepotpuna moralna izvjesnost ma i neizravna.**

Bog ne traži od nas nemoguće stvari, ali traži da svojim vlastitim djelima zaslužimo vječnost. Pa kad u životu nije uvijek moguće doći do potpune izvjesnosti, dosta je da imamo nepotpunu. Pozivom na sv. Tomu A. smo to već objasnili: mijenjaju se i ljudi i stvari, mijenjamo se i mi sami. O svojim djelima i o djelima svoje subraće valja nam stvarati sudove i polagati svjedočanstva. Često ćemo tek dugim i zaobilaznim putem doći do neke moralne izvjesnosti. Život teče i ne čeka pa se moramo zadovoljiti s onim što možemo imati. K djelu smijemo pristupiti, jer nam je po pretpostavci savjest izvjesna ako je i nepotpuna; a da li smo do nje došli izravnim ili neizravnim putem, ništa ne mijenja na stvari. Izvjesnost nam može pružiti neposredni uvid u samu stvar, mišljenje, događaj; ali do nje možemo doći i drugim kojim pomoćnim sredstvom, dakle posrednim putem. Kojim i kako, vidjet ćemo kasnije (22).

(22) Sv. Toma I—II, q. 19, a. 5; q. 96, a. 1, ad 3.

V. DVOUMNA SAVJEST

1. — Dvoumnu (dubia) savjest ima čovjek onda, kad se od straha da ne pogriješi, ne odlučuje ni lijevo ni desno, nego se suzdržaje od suda. U želji da se domogne istine i da ne pogriješi čovjek izbjegava svaki odlučni zahvat, s razloga što mu motivi ni jednoga ni drugoga stava ne daju dosta jasne orijentacije.

»Dvoumna savjest« zapravo ne postoji. Savjest je naime sud, a čovjek u dvoumici ne stvara suda. Strogo govoreći to je ispravno. Izraz je zato contradictio in adiecto; no ipak se njim služimo da izrazimo ne toliko stanje u kojemu se nalazi čovjek u dvoumici, nego da označimo aktivni njegov stav koji svaki puta zauzima kad se nastoji riješiti neizvjesnosti o kojem svome djelu.

Na putu k istini i k izvjesnosti prolazimo različne stupnjeve. To su:

Dvoumica (sumnja, dubium) je uzdržavanje od suda, kad bi između dva oprečna mišljenja trebalo odabrati jedno. Razum se ne priklanja nikamo; ne izjašnjava se. Stoji između dva kontradiktorna pojma.

Mišljenje (misao, opinio) se naklanja na jednu stranu. Ima razum za to svoje naklanjanje važnih razloga, ali ipak drži, e nije isključeno, da bi i protivna strana mogla imati pravo. »To je moje mišljenje«, vele ljudi u raspravi o kojoj nedokazanoj ili nejasnoj stvari. Ne isključuju, da bi i protivnik mogao imati pravo; tek razlozi, na koje se oslanjaju, čine im se ipak dosta jaki.

Slutnja (suspicio) je od mišljenja nešto manji stupanj u približavanju k izvjesnosti. Temelji se na razmjerno slabom osnovu i ako s njega ipak naginje više na jednu, nego na drugu stranu

Izvjesnost (certitudo) se temelji na dobrim i jakim razlozima tako, da isključuje svaku bojazan, e bi protivnikovo mišljenje moglo biti ispravno i istinito

Dvoumica (sumnja) može biti:

a) stroga i šira sumnja (dubium strictum — latum). Prva stoji u tomu da razum ne stvara nikakova suda, strogo je neutralan; druga kad se razum ponešto priklanja na jednu stranu, dakle kad već ima neko mišljenje.

b) pozitivna i negativna. Prva se temelji na kakovom stvarnom razlogu: onaj koji pozitivno sumnja pa se ne odlučuje, ima zato opravdani neki razlog; druga se (negativna) osniva na slabim razlozima, zato joj i ne smijemo poklanjati nikakove pažnje; ne smijemo se naime dati s istom kakovih nevrijednih razloga poljuljati u svom mišljenju.

c) teoretska i praktična (dubium speculativum — practicum). Prva se bavi samo objektivnim stanjem stvari: da li je nešto istinito ili (dosljedno) dozvoljeno, gledano samo u sebi na pr. da li je rat zločin, obvezuje li poreski zakon u savjesti i sl.; druga ima pred očima moralnost kakovoga konkretnoga čina koji valja ovaj čas izvršiti na pr. je li danas kvatreni post, mogu li čitati Nietzscheova djela i sl. Sv. Alfonz de Liguori ispostavlja ovako razliku između jedne i druge savjesti: prva pita da li je djelo istinito, druga da li je dozvoljeno (23).

Praktična sumnja uvijek pretpostavlja teoretsku: ne bi netko ni pitao smije li bez dozvole čitati Nietzscheova djela, kad ne bi za nj postojalo teoretsko pitanje: mogu li se bez dozvole čitati djela koja napadaju vjeru i moral.

d) spravne i činjenične strane (dubium iuris — facti). Prva se tiče zakona; da li zakon uopće postoji, te ako postoji da li se proteže na ovo djelo na pr. dostaje li t. zv. vanjska pažnja kod recitovanja brevijara; druga sumnja o samom djelu kao činjenici: da li se ono doista zbilo ili sumnja o okolnostima o kojima ovisi primjena zakona na to samo djelo na pr. da li je taj čovjek kršten, jesam li taj i taj grijeh ispovijedio i sl.

2. — Za praktični život vrijede ova pravila:

1. pravilo: **Nikada se ne smije pristupiti k djelu dok je savjest praktički dvoumna.**

Razlog: kad smo ranije utvrdili da je kod svakoga djela nužno imati izvjesnu savjest, ovo nam se pravilo nadaje kao logična posljedica iz onoga što smo tamo rekli. Ako je potrebna izvjesna savjest, ne može dostajati dvoumna. Čovjek bi se u tom slučaju izvrgao pogibelji da formalno pristane u grijeh. Jer što je drugo nego privoljeti u grijeh, ako se netko odlučio na djelo unatoč toga što sumnja, je li ili nije moralno dozvoljeno? Upustiti se u djelo s takovom savjesti isto bi bilo što i upustiti se u moralno zabranjeno djelo s izvjesnom savjesti o zabrani. I vrsta i težina je grijeha ista.

Tko pozitivno sumnja nalazi li se iza grma čovjek ili zvijerka pa ipak puca, teško će sagriješiti protiv pete Božje zapovijedi, jer će hotimice ubiti čovjeka ako je iza grma stajao. Kad je uz sumnju privolio na djelo, iz kojeg bi se moglo izleći i moralno zlo, da naime ubije čovjeka, isto je kao da je znajući i gledajući u nj pucao.

Sve to vrijedi za savjest prije i neposredno poslije djela. Ne vrijedi za one čine koji su se odigrali ranije, a tek se kasnije porodila sumnja o moralnoj dozvoljenosti njihovoj. Kad se naknadno jave ovakove sumnje, ne treba mučiti svoje duše; moralni se karakter činu ne da više mijenjati. Naknadna spoznaja nema više utjecaja na nj. Djelo je ili dobro ili zlo, prema tome kakovo je naše znanje i spoznanje o njemu bilo u onaj čas kad smo ga izvodili.

(23) Sv. Alfonz de Liguori: Theol. mor. lib. I. trac. I. C. 2, n. 21.

2. pravilo: **Teoretski dvoumna savjest dozvoljava pristupiti k djelu, ako je prije čina izmijenimo u izvjesnu makar i nepotpunu.**

Radi se, dakako, o stvari gdje nema mogućnosti da našu teoretsku sumnju uklonimo (dubium invincibile). K djelu valja pristupiti ili od njega odustati ovaj čas. Treba savjest stvoriti praktički izvjesnom; ono na što se odlučimo, mora biti njezina zapovijed ili zabrana. To se može postići na dva načina:

a) izravni je put: razmotriti i sâm odvagnuti razloge za i protiv, te odlučiti potražiti savjet bilo u knjizi, bilo kod lica koje je možebiti u stvari mjerodavno; skrenuti pažnju na praksu vjeri i Crkvi odanih ljudi; pripaziti na rješenje crkvenih vlasti u sličnim slučajevima

b) neizravni je put: primjena t. zv. refleksnih načela pomoću kojih se dolazi do praktički izvjesne savjesti. Teoretska sumnja može ostati pa redovno i ostaje nadalje, ali za slobodno izvršenje djela nema više zapreke. Kako se to točno provodi, govorit ćemo u poglavlju o vjerojatnoj savjesti.

3. pravilo: **Ne može li se nikako doći do izvjesne savjesti valja djelo odgoditi; ne može li se odgoditi valja učiniti ono što je sigurnije.**

Što je u stvari sigurnije? Svakako ne učiniti ono što savjest cijeni da možda nije dozvoljeno, a učiniti ono za što veli da možda ne veže. Učini kao da veže pod izvjesno ili: ne učini kao da je pod izvjesno zabranjeno, tako ćeš sigurno izbjeći grijehu.

Pripominjem, da negativna sumnja ne vrijedi pri ovom postupku. Pošto ona nema razumne ili opravdane osnovke, ne treba se na nju osvrtati.

VI. VJEROJATNA SAVJEST

1. — Vjerojatnu (probabilis) savjest velimo da ima onaj koji doduše izriče sud da je nešto moralno dozvoljeno ili zabranjeno, ali sa strahom da bi i protivno stanovište ipak moglo biti ispravno. Ako tu definiciju isporedimo s onim što smo rekli za mišljenje (opinio), vidimo da je vjerojatna savjest u stvari skoro isto što i mišljenje. To vrijedi za mišljenje u subjektivnom smislu, jer je ono sud kako smo ga naprijed opisali. Mišljenje u objektivnom smislu predstavlja samu tu radnju, djelo ili misao uz koju razum pristaje i ako sa strahom, da

li konačno dobro čini. Da se neko mišljenje može nazvati vjerojatnim, mora se ono oslanjati bar na jedan važan i snažan razlog (fundamentum solidum) koji je kadar čovjeka privući i bar donekle uvjeriti. Prema tome se mišljenje približuje k izvjesnosti i istini više ili manje, već prema veličini i snazi razloga na koje se upire. Ono nikako ne isključuje mogućnosti da se čovjek i prevari, a pogotovo nema govora o kakovoj izvjesnosti ili sigurnosti, jer je tu opravdani strah (prudens dubium) o protivnom stavu. Vjerojatnost je dakle jedan ozbiljan, pažnje i pouzdanja vrijedan pojam koji svoju snagu zadržava dotle, dok se protivno mišljenje ne pokaže izvjesnim i dokazanim. Onda pada vjerojatnost a njezina se osnovica pokazuje potpuno bezvrijednom (improbabilis).

2. — Vjerojatnost je mnogostruka:

1) unutrašnja i vanjska. Prva uzima svoje razloge iz same prirode stvari; druga se oslanja na tuđi autoritet i razloge traži izvan same stvari, redovno u mišljenju stručnjaka. Njihova mišljenja važe toliko, koliko važe dokazi kojima svoju misao utvrđuju. Ljudi obično ispravno pretpostavljaju da su stručnjaci do svojih rezultata došli baš na temelju unutrašnjega razglabanja i raščinjanja stvari. Pa pošto se veliki dio manje obrazovanih ljudi ne smatra sposobnim da u tvar dublje zalazi, rado se poziva na autoritete. Vjeruje im.

Nije odlučan broj autoriteta nego njihova moralna vrijednost i naučna sprema. Dosta je da neku misao brani pet ili šest uvaženih bogoslova pa ona već dobiva solidnu vanjsku vjerojatnost. Traži se da se takovi bogoslovi odlikuju: poštenjem, oštroumnošću i znanjem a naročito finim moralnim osjećanjem. Za moral kao nauku o kreposnom životu je ova nota nekada važnija od znanja. Može koji puta dostajati i jedno jedino veliko ime koje sve ostale nadmašuje svojim vanrednim glasom i vrijednošću. Tako sv. Augustin u obrani crkvene nauke o milosti: sv. Toma i sv. Alfonz u pitanjima kršćanskoga morala; bl. Ivan Duns Skot u pitanju Bezgrješnoga Začeća Bl. Dj. Marije i dr. (24).

2) jaka (solida) ili slaba (tenuis). Prva se oslanja na jake razloge, pa čovjek prihvaća vjerojatnu misao makar i ne imao apsolutne sigurnosti. Druga se oslanja na razloge koji puno ne vrijede. Tu valja biti na čistu: ili su razlozi za slabu vjerojatnost od vrijednosti koju moramo uvažavati, ili nisu. Ako jesu, onda ona nije nikako slaba nego jedna solidna vjerojatnost. Ako ih pak ne moramo uvažavati, onda to više

(24) Göpfert-Staab, n. dj. I. str. 149; Tanquerey, Synopsis theol. moral., II. 10, str. 297.

nije vjerojatnost nego nevjerojatnost. Po našemu se dakle shvaćanju slaba vjerojatnost u praksi ne smije uzimati u obzir, jer nije dostatno obrazložena ni osnovana;

3) izvjesna (certa) i dvojbena (dubia). Izvjesna je vjerojatnost onda, kad je razlog zbog kojega se mišljenje priklanja na jednu stranu tako jasan i siguran da se o njemu razložno ne može sumnjati. U protivnom je slučaju dvojbena.

4) apsolutna i relativna. Kod prve dolazimo do zaključka da se treba prikloniti nekoj misli, promatranjem glavnoga i sporednih motiva što vojuju za tu misao. Ne obaziremo se na protivno mišljenje ni na njegove razloge. Apsolutna je vjerojatnost rezultat analize same te vjerojatne misli. — Uzmemo li u obzir protivno mišljenje pa ga omjerimo s prvim i nađemo da je prvo solidno vjerojatno, imamo t. zv. relativnu vjerojatnost;

5) teoretska i praktična, prema tome da li se mišljenje promatra apstraktno (u sebi) ili konkretno (privedeno u djelo). U sebi vjerojatno dobra misao može zbog okolnosti mjesta, vremena i dr. kao u djelo priveden čin biti nevjerojatna t. j. nepraktična i nevrijedna preporuke, na pr. druženje s izvjesnim osobama.

3. — Vjerojatnost dopušta mnogovrsno stupnjevanje:

a) Ako pojedina mišljenja između sebe ispoređujemo, treba da razlikujemo ove stupnjeve: 1) vjerojatno (opinio probabilis), 2) vjerojatnije (probabilior), 3) najvjerojatnije (probabilissima), 4) jednako vjerojatno (aeque probabilis), 5) manje vjerojatno (minus probabilis), 6) vjerojatno vjerojatno (probabiliter probabilis), 7) jedva vjerojatno (tenuiter probabilis), 8) samo vjerojatno (solitarie probabilis).

Primijetiti treba: 1) Najvjerojatnija misao može biti: a) jedna od triju, kad ih međusobno ispoređujemo; b) najvjerojatnija od sviju, kolikogod ih ima; c) u sebi najsolidnija i najbolje obrazložena. U tom je smislu ona isto što i misao moralno izvjesna.

2) Kod jednako vjerojatnih mišljenja ne moraju motivi na koje se pojedino mišljenje oslanja, biti baš na vlas jednaki, nego mogu biti i skoro jednaki. To dobro pokazuje naš hrvatski izraz: podjednako. Dakle: podjednako obrazložena mišljenja.

3) Kod vjerojatnijega mišljenja ne mora protivno biti uvijek manje vjerojatno, nego ostaje vjerojatno t. j. dosta solidno utvrđeno.

4) Slabo ili jedva vjerojatna misao ako je uistinu takova, ne može se smatrati ni ubrajati među vjerojatna mišljenja, jer su redovno njezini osnovi tako slabi, da ona ne znači ništa drugo nego nevjerojatno (improbabilis).

5) Vjerojatno vjerojatna je ona misao, kojoj je osnovni motiv i sam tek vjerojatan. Možemo li se na nju osloniti? Možemo, ako je taj vjerojatni osnov dosta solidan razlog. Svako se vjerojatno mišljenje konačno i ne osniva ni na čemu drugom, nego na jednom stvarno čvrstom i solidnom temelju.

b) Obzirom na izvjesnost ili sigurnost pojedinog mišljenja imamo ove stupnjeve:

1) sigurno (tuta). Tko se po njemu ravna, znade pod izvjesno, da ne će učiniti formalnoga grijeha, bilo to mišljenje protiv zakona, bilo za nj;

2) sigurnije (tutior). Tko se ovoga drži ne samo da ne će učiniti formalnoga grijeha, nego ni materijalnoga;

3) manje sigurno (minus tuta) zovemo ono mišljenje, koje doduše isključuje formalnu povredu zakona, ali ne isključuje materijalne. Radi se naime o mišljenju, koje je za slobodu, dakle ne ide u prilog obdržavanja zakona.

4. — Za praksu vrijedi ovo pravilo:

S vjerojatnom savjesti nije slobodno pristupiti k djelu.

Razlog: praktički vjerojatna savjest može biti i pogrješna. A kad se k djelu pristupa, ne smije čovjek biti u neizvjesnosti glede moralnoga karaktera djela, koje namjerava učiniti, nego mora pod izvjesno znati da li je dobro ili zlo, jer će se djelo njemu ubrojiti i on će za nj snositi odgovornost. Zlo pak treba izbjeći. Mora dakle sebi izgraditi izvjesnu savjest, jer bi inače mogao učiniti grijeh. Prema tome: pristupiti k djelu, za koje nije jasno, da li je dobro ili nije, značilo bi imati savjest, kojoj je svejedno, bilo djelo dobro ili zlo. A to je već grijeh.

Kako se u pojedinom slučaju dolazi do izvjesne savjesti kad su osnovi jednoga mišljenja samo vjerojatni, vidjet ćemo u posebnom poglavlju, kad budemo obrađivali moralne sisteme.

Kod sv. Alfonza dolaze još ovi izrazi (25): mišljenje znatno vjerojatnije (opinio notabiliter probabilior); zatim: pod izvjesno znatno vjerojatnije (certe et notabiliter probabilior). Ti izrazi označuju po našem shvaćanju zapravo moralno izvjesno mišljenje. Ne čini se tako uvijek kod sv. Alfonza; kao da je ono njemu samo jedan jači stupanj, ali još uvijek samo vjerojatnog mišljenja. Da ne bude zabune, mi tako označenu misao smatramo izvjesnom. Protivna naime misao morala bi biti »pod izvjesno znatno manje vjerojatna« (certe et notabiliter minus probabilis). A što je to uistinu? Jedva vjerojatna ili slabo vjerojatna misao.

(25) N. dj. c. III. n. 56; n. 82; cfr. primjedbu izdavača M. Haringera na str. 49. u izdanju Manz, Regensburg 1846.

Taj se način izražavanja zapaža u djelima sv. Alfonza istom od godine 1762. dalje. To je godina kad je sv. naučitelj promijenio svoju dotadanju terminologiju. Neki misle da je promijenio samo terminologiju a sistem da je ostao isti t. j. probabilistički. To je istina, da je sistem isti, ali je ipak mišljenje sv. Alfonza pošlo za jedan stupanj naprijed. On se izrično ograđuje od probabilizma; što pod tim izrazom misli, reći ćemo na svom mjestu.

VII. BUDNA I NJEŽNA SAVJEST

1. — **Budna** (prompta) je savjest u onoga koji se kod svakoga svoga djela pita, kakovo je. I to odmah prije svakoga drugog razmišljanja. Čovjek se budne savjesti ne da zavesti:

a) iznutra t. j. strastvenim svojim kakovim istupom. Ne dozvoljava da mu srdžba, ljubav, mržnja ili lakomost uspavaju savjest, pa da on za volju kakove svoje strastvene sklonosti ne pripazi na moralnost djela. Ako mu je nešto i milo, ako se od nečega s negodovanjem odvraća, čovjek budne savjesti ne će zaboraviti prigledati da li je djelo u skladu s voljom Božjom ili nije.

Tko je po prirodi razdražljivih živaca ne će se, ako mu je savjest budna, ni u svom nervoznom stanju zaletiti da bude grub prema bližnjemu, da ga povrijedi ili čak da mu učini nepravdu. Ako je netko i oduševljen športaš, ne će se s budnom savjesti dati ni u igri zanijeti, da u oduševljenju za svoj klub i za njegovu pobjedu rekne drugomu žalnu ili uvredljivu riječ. Njegova je savjest budni stražar njegovih osjetila, pred svima očiju i jezika.

b) izvana: ljudskim obzirom. Ponekad vlada u društvu izvjesna sloboda kojom ljudi prelaze preko nekih moralnih obzira. Ne radi se obično o prestupcima teške prirode; ali se ipak nametne u društvu jedna lakoća ili nebriga u pričanju i zabavljanju, pri čemu dolazi do ogovora, nepristojnih šala, zavisti i sl. Čovjek budne savjesti ne će ni pristati s onima koji za moralne obveze slabo mare. Ne će s njima ni u razgovor ni u igru, ako nije načistu da je sve u poštenju. I čim se otpočnu skliski razgovori, on je već na straži: pripravan da od svoje duše odbije svaki nasrtljivi val. Ima ih koji često i lako podliježu uplivu društva, ulice i okoline. Zanesu se i pođu s njima, da kasnije polagano padnu, pa i duboko. Budna savjest je kao budan i pažljiv stražar. Odmah je tu da vrši svoju dužnost. Vigilate et orate, ne intretis in tentationem! (Mt 26, 41).

2. — **Nježna** (tenera) je savjest ona koja i u svakodnevnim, najmanjim i najobičnijim stvarima umije bistro suditi između dobra i zla. Ne samo to: nježna savjest rasuđuje i u dobrom djelu što je manje a što više dobro; što je bliže duhu a što se drži slova zakona; što sigurnije vodi prema konačnoj svrsi a što je kadro da nas od nje ma i najmanje odaleči. Ona reaguje kao najfinija membrana, kao da predosjeća ono što nije najčistije i najsvetije; ona se javlja i kod djela koja se gdjekome čine bezvrijednima.

Kad treba da se odluči na djelo ona zapaža sve niti, razvrće ih i razvrstava; za ono što bi drugi smatrao dobrim ili bi se čak i ponosio s tim, ona utvrđuje da eventualno nije bez mane; da je potekło iz sebeljublja, možda iz tajne želje za osvetom, možda iz grješne strasti i sl. Nježna je savjest naš najbolji obrambeni zid, najsigurniji štit kroz život, gdje se u borbi za opstanak tako često prelazi preko načela morala i u želji za dobitkom i uživanjem juri k nekoj maglovitoj meti tako žestoko, da u toj jurnjavi postradaju i dobri, ako nisu osobito na oprezu.

VIII. SAVJEST O PRIRODNOM I NATPRIRODNOM

Ima ih koji govore o prirodnoj i natprirodnoj savjesti. Istina, ne misle tim reći da čovjek ima dvije savjesti, niti da natprirodna postoji neovisno od prirodne. Natprirodnom nazivaju savjest onda kad ona izreče sud da je neko djelo dobro u natprirodnom pogledu (26). Bolje je zato reći: savjest o natprirodnom, dakle sud da je djelo zaslužno za vječni život. Kao uvijek, radi se i u tom slučaju o djelu za koje savjest utvrđuje da je dobro, ne samo ukoliko ga izvodi čovjek kao razumno biće, nego uz milost Božju t. j. kao dijete Božje. Mi smo djeca Božja po milosti a naša djela izvedena po milosti i u milosti vode nas k Bogu i vječnom životu. Po njima mi rastemo u milosti pred Bogom, uzdižemo se u ljubavi k Njemu a tim sebi osiguravamo Njegovu ljubav za vječnost.

Savjest o natprirodnom možemo reći da pretpostavlja i uključuje savjest o prirodnom djelu; ona gradi na savjesti o prirodnom, ali je podiže u viši red, prelazi na neki način i preobražava. Vodi čovjeka izravno konačnoj svrsi tako, da on na ovom svijetu izvodi djela natprirodnog značaja. Sjedinjen sa svojim Bogom u svetim sakramentima on raste u prijateljstvu s Njim, uspinje se na stepenicama savršenosti do visokog stupnja i postaje polagano sličan svome uzoru Isusu Kristu. Divni su nam primjeri životi sv. Franje Asiškoga, sv. Terezije Avilske, sv. Ivana Bosko, sv. Terezije od Maloga Isusa i svih ostalih Božjih svetaca i svetica. U njih je

(26) Merkelbach, n. dj. I[2], str. 202.

savjest trajno bila u natprirodnom stanju, a njihov život odsjev samoga Božanskoga života u ljubavi.
Savjest se o prirodnom prema rečenome razlikuje od savjesti o natprirodnom:

a) p o p r e d m e t u. Prva se zadovoljava prirodnom dobrotom djela, dok druga uzima obzir na natprirodnu našu svrhu i pita, izvodi li se djelo s tim posebnim obzirom ili ne izvodi;

b) p o m o t i v u s kojega polazi. Prvu vodi samo prirodno poštenje i dobrota u djelu, dosta joj je da zdrav razum odobrava čin; druga traži po mišljenju mnogih teologa da se čovjek upusti na djelo iz ljubavi prema Bogu;

c) p o z a k o n u koji primjenjuje. Savjest o prirodnom se obzire na prirodni zakon i na ljudski, ukoliko ovaj nadopunjuje prirodni zakon; savjest o natprirodnom uzima za normu još i pozitivni Božji zakon (objavu). Osvrće se i na crkveni pozitivni zakon, ukoliko on nešto nadopunjuje, točnije određuje ili nešto izvodi iz pozitivnoga zakona.

Čitavo se ovo izvođenje temelji na zasadi: m i l o s t n e u n i š t a v a p r i r o d e n e g o j e u s a v r š u j e (gratia non destruit naturam sed perficit eam). Moglo bi se ovdje i posve mimoići, kao što ga veliki dio moralista i mimoilazi, jer o stvari raspravlja dogmatika kad govori o milosti. Ali pošto mi svojim djelima moramo sudjelovati s milošću, mi u vremenu svoga zemaljskoga života moramo »zaslužiti« radosti vječnoga. Čitavo naše djelovanje što nosi natprirodni značaj, samo je jedna velika milost Božja u našem životu. Slaba je, istina, kod svega toga naša zasluga, ali je bezuvjetno potrebna. Svoje ljudsko i vremensko djelovanje moramo mi praktički i uspješno uskladiti s našim natprirodnim ciljem. Za sve nam je Gospodin Isus Krist dao dosta jasne i sigurne smjernice: vjera unosi više svijetla u naš rad nego razum. Objava je jači temelj nego logika našega uma. Zato je postulat našega života na zemlji i naše konačne blaženosti u nebu samo savjest o natprirodnom.

§ 4. ODGOJ SAVJESTI

1. — Za oblikovanje m o r a l n o g a č o v j e k a kao razumnoga bića pozvanoga na vječni život i kao ispravnoga i korisnoga člana ljudske zajednice, od prijeke je potrebe shvatiti da je u tu svrhu potreban jedan m o r a l n i o d g o j. Pod tim izrazom želimo naglasiti izvjesnu razliku između intelektualnoga odgoja i odgoja što ga nazivamo moralnim. Nema sumnje ,da je stara škola, zastupnici intelektualističke teorije u pedagogiji (od Sokrata do Kanta i Herbarta) imala u glavnom pravo, kad je moralnu svijest pribrajala k svijesti o stečenom znanju; kad je u prvom redu tražila, da se nešto upozna prije nego što se zavoli i u djelo privede. Tek valja uočiti, da nipošto ne će biti neispravno, kad moderna, nova škola utvrđuje, da dijete d o ž i v l j u j e e t i č k a č u v s t v a p r i j e n e g o š t o i h s h v a ć a, te da odgoj savjesti valja udesiti prema toj činjenici. Odgoj će savjesti trebati sa svom potrebnom brigom otpočeti baš u tim godinama, da se kasnije nastale poteškoće individualnoga i društvenoga života uzmognu lakše svladati.

Ispravno je kad se sredstva za odgoj savjesti dijele u p r i r o d n a i n a t p r i r o d n a. Među prva brojimo: o d g o j u roditeljskoj kući, s a v j e t o v a n j e sa starijima, b j e ž a n j e od rđavih drugova i društava, pripravnu p o s l u š n o s t učiteljima; zatim u starijoj dobi: u p o z n a v a n j e s e b e s a m o g a (»γνῶτι σεαυτόν«), neki stupanj s u z d r ž l j i v o s t i i zatvorenosti prema drugima, otvoreno i iskreno p r i z n a v a n j e v l a s t i t i h m a n a, razmišljanje o tuđim i vlastitim djelima i njihovim posljedicama i sl. Među natprirodna sredstva se s pravom broje: m o l i t v a, svladavanje osjetilnih poriva, primanje s a k r a m e n a t a sv. ispovijedi i pričesti, sudjelovanje u javnom crkvenom i v j e r s k o m ž i v o t u zajednice, a osobito savjetovanje s iskusnim d u h o v n i m v o đ o m. Svi su ovi putevi kadri potpomoći ispravan i skladan razvoj savjesti u pravcu, da ona stalno bude budna, nježna, izvjesna i pouzdana u svim konkretnim životnim prilikama, da nas sigurno provodi u svim poteškoćama na putu do vječnosti.

2. — Međutim će još ispravnije biti kad s modernom psihološkom školom naglasimo: za odgoj savjesti treba nastojati, da odgajanik ne samo koliko-toliko »shvati« moralnu vrijednost što mu je odgajatelj želi ucijepiti u dušu, nego da je u prvom redu z a v o l i, da se za nju z a g r i j e, da ga ona zahvati i ponese njegovu volju k djelu, njegovo čuvstvo k zanosu za krepošću, da u njemu u isto vrijeme probudi u d i v l j e n j e za takav kreposni (vrijednosni) čin s jedne, a o d v r a t n o s t za protivan čin s druge strane. Neka se odgajatelj zadovolji s tim i takovim »shvaćanjem« moralne vrijednosti kod svoga odgajanika, a onda neka to shvaćanje p r i m i j e n i na konkretni slučaj u životu, te na njemu pokaže što je krepost a što

mana, što je dobro a što zlo. Valjat će mu uzeti u obzir i način, kako odgajanikova duša odgovara (r e a g u j e) na povrijeđeno pravo ili dužnost; kako se ponaša u odnosu prema vlastitim stvarima(prisvajanje, darovi, težnja za posjedovanjem, egoizam). S tim se elementima dade kod odgajanika polagano postići ono, što inače tako lako izrazujemo: jačanje volje!

Da se odgoj savjesti na ovom putu uspješno provede bit će najprikladnije svojstvo kod odgajatelja njegov v l a s t i t i z a n o s za moralnu vrijednost o kojoj je riječ. Zato će njegovi vlastiti d o ž i v l j a j i izneseni kao primjer moći najviše djelovati na duše odgajanika, jer će odgajatelj kod njih moći uliti u svoje riječi najviše žara i topline. Inače će primjeri ostati bez značenja za duše mladeži. Samo ono što ih konkretno zahvaća i zanosi, što im je dijelom i njihov vlastiti doživljaj ili događaj veoma dobro im poznat, vrlo popularan i simpatičan, tamo će se moralno načelo doista stvarno vezati s primjerom i ostati im trajno u svijesti. Sve ove pojedinosti treba kod odgoja savjesti uzeti u obzir. Dakako, ne će se smjeti pustiti s vida ni s k l o n o s t i što ih djeca a i stariji pokazuju kao svoje lično svojstvo. Izvjesni egoizam, posebnu ljubav za nešto, mudar će odgojitelj znati iskoristiti s primjerenim nagradama ili kaznama ali tako, da egoistični motivi što se pokazuju iz sklonosti, pomalo budu posve potisnuti na stranu i da samo čista moralna vrijednost ostane jedinim motivom djelovanja.

Osim rečenoga valja upozoriti na v a n j s k e u p l i v e kod odgoja savjesti. Spomenuli smo ih kad smo naprijed rekli koja su t. zv. p r i r o d n a sredstva odgoja savjesti. Napose ima tu svoju odlučnu vrijednost odnos djeteta prema o c u i m a j c i, ne samo u vrijeme djetinjega doba dok se nalazi u roditeljskoj kući, nego naročito u vrijeme s p o l n o g a s a z r i j e v a n j a. Ako se u to vrijeme ne pogodi pravi put i prava mjera, odgoj savjesti će biti promašen za cio život odgajanikov. O tom i takovom postupku postoji danas čitava literatura, pa je odgojitelji i učitelji moraju poznavati, da u svom postupku ne pođu krivim putem.

Nadalje valja istaknuti ž e n i d b u (brak) kao presudan faktor u odgoju kod mladih ljudi; u kasnijem životu činjenicu: da li je pojedinac član kakovoga u d r u ž e n j a (organizacije) koja na njegovo čitavo shvaćanje života i životnih dužnosti vrši isključivi upliv. Napokon se moderni odgojitelj mora zabaviti problemom s t i d a u ljudskom životu i u poslu odgoja savjesti s njim računati kao s činjenicom od presudne važnosti (26a).

Oduvijek su ljudi posvećivali jednu izvjesnu brigu odgoju savjesti bilo pod ovom bilo pod onom formom odgoja. U naše je današnje vrijeme ovaj posao kud i kamo potrebniji s razloga, što se k r i v i o d g o j kako ga u dobrom dijelu poduzima država i društvo, izrođuje u izvjesni stupanj nesavjesnosti. Državni i društveni odgoj, kako ga osobito forsiraju t. zv. totalitarne države, ne vodi računa o čovjeku kao Božjem stvoru ni o pozivu koji on ima kao dijete Božje. Otud potreba, da je u ovo posljednje vrijeme sv. Otac Pijo XI. opetovano morao podići svoj glas na obranu kršćanskog odgoja mladeži i kršćanske njihove savjesti. (Enciklika »Divini illius magistri« od 31. XII. 1929. AAS, XXII (1930), br. 2.

POGLAVLJE II. MORALNI SISTEMI

Naš je život na zemlji neprestana borba: da li ćemo i kako ćemo postići svoju konačnu svrhu. Sav ovaj život ima smisla samo ako ga pod tim vidom promatramo. Ova strašna, žalosna i krvava borba ljudi za posjedovanjem materijalnih dobara, dobrim je dijelom promašen posao. Ogromnom su broju ta materijalna dobra samo na smetnju u pohodu do konačne svrhe. I mnogi propadaju za navijek. Naprotiv: sa svim se oprezom i sa svom ozbiljnošću ima voditi borba s neprijateljima našega vječnoga spasa. Njihov je broj neizmjeran, ali njihovo je opasno sredstvo jedno jedincato: grijeh. Ako su nas na grijeh naveli, oni su pobijedili; ako su uspjeli da nas uz grijeh trajno privežu, oni su postigli svoj naum, a mi smo uzalud živjeli na svijetu. Očajan bi bio naš položaj u toj borbi, da nam Stvoritelj naše naravi nije dao provodića kroz sve opasnosti u životu, svijetlo kroz tmine, sidro u oluji: s v i j e t l o l i c a s v o g a — savjest našu.

Međutim i to svijetlo znade u neku ruku zaći: kao da ga zastru oblaci, pa čovjek ne zna na koju bi stranu zaveslao. A zaveslati mora, jer život teče i ne čeka ... Djelo treba izvesti, posao obaviti, a savjest često nije u stanju jasno i otvoreno reći, smije li se ili ne smije izvesti? Čovjek je često u dvoumici, da li je neki namjeravani čin moralno dozvoljen ili nije; da li ga u nekom konkretnom slučaju

(26a) T h. M ü n c k e r, Die psychologisch richtige Gewissensbildung, n. dj. str. 274.

zakonska obaveza veže ili mu je slobodno raditi protiv zakonskog propisa? Rekli smo da čovjek s dvoumnom savjesti ne smije nikada pristupiti k djelu, nego mora sebi pribaviti izvjesnu savjest i to izvjesnu za praktičku izvedbu, jer se radi o nekom konkretnom činu koji ne trpi odlaganja.

Nastaje pitanje: da li je čovjek dužan podvrći se i takovom zakonu za koji sumnja da li ga veže, dotično da li uopće postoji? Pa ukoliko bi teoretski i mogao to pitanje pustiti neriješeno, kako će se ponijeti u konkretnom slučaju kad treba pristupiti k djelu? U tom mu je slučaju i savjest dvoumna. Na koji će način doći do izvjesnosti?

U praktičnom će kršćanskom životu pojedincu mnogo pomoći unutrašnji neki moralni osjećaj k ispravnom poimanju, neki prirodni razbor koji uočivši sve prilike prikladno sudi, da će tako i tako biti najbolje. To je nesumnjivo način kako se kod prosječnoga čovjeka psihološki odvija prihvaćanje jednoga izvjesnoga zaključka (sud) u stvari gdje nema jasnoće. Većina ih ne zna za postupak što iziskuje umstveno zaključivanje i primjenjivanje refleksnoga načela, nego sude po zdravom razboru (sindereza) i prirodnom osjećaju. I u najviše slučajeva sude ispravno. Tek valja reći da se na taj i takav sud ne možemo pozivati kao na uvijek objektivno ispravan i ako mu subjektivnu jednu vrijednost i važnost s pravom priznajemo.

Takav način međutim nije ideal. Treba od pojedinca više tražiti, dovesti ga do težnje za znanjem prema kojemu će se snalaziti i postupati u slučajevima sumnje. Treba imati zalihu moralnoga znanja t. j. poznavati načela morala ako je pojedinac za to sposoban, pa će moći svoje sumnje sâm rješavati. Nije li sposoban, rješavat će mu drugi bilo da pita usmeno, bilo da traži savjeta u knjigama.

Praktičnu ćemo dakle sumnju ukloniti na taj način, da pomoću kojega refleksnog načela formiramo izvjesnu savjest. Svi u stvari ne preporučuju jednak postupak nego se podosta razilaze. Ta eto različna rješenja pojedinih teoloških struja iznose t. zv. moralni sistemi.

1. — Moralnim sistemom nazivamo skup načela pomoću kojih možemo doći do praktički izvjesne savjesti, kad smo teorijski u sumnji glede zakonske obvezatnosti.

Rješenje ovoga pitanja je u moralnom bogoslovlju od tolike važnosti, da se ono izloženo, razrađeno i logički povezano naziva moralnim sistemom i ako je zapravo tek rješenje jednoga pitanja. Način toga rješenja, osnovna načela na koje se upire, smjernice koje daje i zaključci koje izvodi, toliko zalaze u čitavo moralno bogoslovlje, da mu daju naročito obilježje. Sva se praktična rješenja dosljedno provode po ovom sistemu, njegov se osnovni potez zamjećuje u čitavom moralnom bogoslovlju pojedinoga autora.

To je podosta jasno: za svaki praktični čin moramo tražiti pravorijek savjesti. Po svojim ćemo činima doći do cilja ili ćemo se od njega odijeliti. Savjest dakle koja njima ravna, ravna našim putem k cilju i do njega; od nje ovisi da li ćemo k njemu ili obratnim putem; prije ili kasnije, sigurnije ili sumnjivije; ona nas može ponijeti na krilima u susret konačnoj svrsi ali nas ona može i zadržati na tom putu oklijevajući, plašeći se, zaustavljajući naš zamah. Zato je jasno od kolike je važnosti na koji se i kakav moralni sistem upiremo.

Ima sedam moralnih sistema:

1) Apsolutni tuciorizam traži uvijek potpunu, izravnu moralnu sigurnost. Kaže: gdjegod se teoretski sumnja da li zakon veže ili ne veže, treba u praksi uvijek zauzeti ono mišljenje koje stoji uz obvezu zakona. To se ima učiniti makar ono mišljenje koje je za slobodu, bilo i u najvećem stupnju vjerojatno.

2) Umjereni tuciorizam nešto popušta pa naučava da nismo baš uvijek dužni postupati prema mišljenju koje je uz zakon, ali i to samo u onom slučaju kad je protivno mišljenje koje je za slobodu, u najvišem stupnju vjerojatnosti (»opinio probabilissima«).

3) Probabiliorizam uči: u svakoj teorijskoj sumnji, da li ćemo nastupiti za zakon ili protiv njega, smijemo se odlučiti za slobodu, dakle protiv zakona samo onda ako je to mišljenje vjerojatnije (opinio probabilior).

4) Ekviprobabilizam tvrdi: za slobodu a protiv zakona možemo nastupiti onda, kad je u sumnji o opstojnosti zakona misao jednako (ili skoro jednako) vjerojatna kao i protivna; ako je ovo mišljenje vjerojatnije, valja se po njemu ravnati (opinio aeque probabilis).

5) Probabilizam pak uči: slobodno je u praksi poći za mišljenjem koje dozvoljava čin i pogoduje slobodi uvijek, kad je ono pod izvjesno i solidno vjerojatno; čak i onda kad je protivno (za zakon) vjerojatnije (opinio vere ac solide probabilis).

6) Kompenzacionizam nešto popravlja na probabilizmu pa traži: da u slučaju primjene probabilističkoga načela praktična korist nadoknadi eventualnu štetu, ili relativno velika potreba opravda postupak po načelu probabilizma.

7) Laksizam kaže: i onda kad je mišljenje koje zastupa slobodu od zakona dvojbeno ili slabo vjerojatno, možemo ga u praksi slijediti.

2. — Ako gledamo na osnovnu misao s koje polaze svi ovi nabrojeni pojedini sistemi, možemo ih svrstati u dvije glavne grupe: jedna je strožija druga blaža, jedna više naglašuje zakon i strogo obdržavanje zakona, druga više pogoduje slobodi čovjeka pa ga nastoji osloboditi i tamo gdje nije sasvim jasna zakonska obveza. Do raznih je gledišta u ovoj stvari došlo radi toga što jedni traže da kod svakoga svoga djela imamo uvijek izravno izvjesnu savjest; drugi vele da je u praktičnom životu teško uvijek imati izravno izvjesnu savjest, nego da se u najviše slučajeva moramo zadovoljiti s neizravno izvjesnom. Osim toga se ne slažu u poimanju zakona; za jedne je on objektivni izvanjski princip neovisan od ljudskoga razuma; za druge je tek direktivna ideja koja dobiva formu kad je razum aplicira na određeni čin (27). Unutar ovih dviju grupa još su pojedinci nastupili s nekim svojim naročitim pogledima pa se unatoč istoga osnovnoga načela podosta razlikuju jedni od drugih. U čemu su te razlike vidjet ćemo kod obradbe pojedinih sistema.

§ 1. RIGORISTIČKI SISTEMI

Ovamo ubrajamo apsolutni i umjereni tuciorizam te probabiliorizam. Ovi s pravom polažu važnost na tvrdnju: da se nitko nikada ne smije upustiti u djelo bez izvjesne savjesti. To je jasno. Ali ujedno svi drže da izvjesnu savjest možemo postići samo izravnim putem bilo analizom samoga čina i njegovih okolnosti, bilo izravnim utjecajem kakvoga vanjskoga faktora (knjiga, učitelj). U tomu se s njima ne slažemo i tvrdimo, da se do izvjesne savjesti može doći i neizvjesnim putem. Glavno je da je ona izvjesna. Kojim je tko putem do nje došao, sporedno je.

Stojeći dakle na zahtjevu da uvijek moramo imati izravno izvjesnu savjest, rigoristi u sukobu dvaju mišljenja, od kojih je jedno za zakon a drugo za slobodu, traže da se uvijek postupa po prvom. Nema sumnje da je to za kreposni život najsigurniji put pri kojem je

(27) Brisbois, Pour le probabilisme, Eph. (1936) n. 2.

isključen čak i svaki materijalni grijeh; nema kolebanja ni naknadnoga predbacivanja savjesti; u duši je mir, spokojnost i sigurnost. Ali to još nipošto ne opravdava ni jedan od ovih sistema. Razloge ćemo navesti kod svakoga napose.

I. APSOLUTNI TUCIORIZAM

1. **Sistem.** Zauzima načelo: u svakoj se sumnji valja prikloniti onom mišljenju koje je sigurnije, makar protivno bilo i najvjerojatnije. Ide dakle za tim da se isključi apsolutno svaka pogibao, da bi mogao biti povrijeđen zakonski propis. Bila savjest u sumnji makar i s razloga koji nisu osobito važni, tek toliko da u neke uznemiruju dušu; bili osim toga razlozi za tu misao i važni i snažni, apsolutni tuciorizam traži da se ne prijeđe preko tih makar i slabih razloga koji su uzbunili dušu, već da se na njih uzme obzir i postupa tako kao da su u sebi i najveći i najznačajniji. Traži obdržavanje zakona makar protivno mišljenje bilo u najvišem stupnju vjerojatnosti. Dakako, da je na taj način apsolutno isključen svaki prestupak zakona a čovjek na svom putu i u svojoj skrbi za vječnost najsigurniji, da se ne će o volju Božju ogriješiti.

2. **Povijest.** Uvijek je bilo ljudi koji su za veću sigurnost svoga spasa postupali najrigoroznije. Bilo ih je i bit će ih. Takav međutim način postupka nisu ni bogoslovi ni Crkva u staro doba postavili kao normu koju valja slijediti. To je iznio istom janzenistički bogoslov Ivan Sinnigh († 1666) u svom djelu: Saul exrex lib. I. c. 95. n. 357; uz njega su se istakli: Petar Nicole († 1695) (Wendrochius Guilelmus); Huygens Gomarus († 1702); Baron Vincentius († 1674); Prosper Fagnani († 1678) »magnus rigoristarum princeps«.

3. **Kritika.** Ovaj je sistem potpuno napušten. Posve je nemoguć s razloga:

a) što tereti kršćanski život jednim nepodnosivim teretom. Nastupati za zakon i onda kad je najmanje vjerojatno (dakle gotovo nevjerojatno) da obvezuje, doista bi bio nepodnosivi teret;

b) što usvaja janzenističku zabludu, da je i materijalni grijeh krivnja koja zaslužuje kaznu;

c) što onemogućuje službu Boga u radosti a dovodi ljude u položaj, da bi morali griješiti radi nestrpljivosti i nepouzdanja u Boga;

d) što je u protivnosti s naukom koju Crkva odobrava. Aleksandar VIII. je osuđujući razne zablude u moralnim pitanjima zabacio i

tvrdnju: »Licet sequi opinionem vel inter probabilissimam probabilem« (28).
Mišljenje protivno od najvjerojatnijega jest: jedva vjerojatno. Po ovom bi sistemu morali zabaciti ono najvjerojatnije a slijediti protivno, dakle jedva vjerojatno. To bi značilo postupati po onomu mišljenju koje nas tereti obvezom, a jedva nam jedvice pruža neku moralnu izvjesnost o svojoj osnovanosti. Nije čudo da ga je Crkva osudila.

II. UMJERENI TUCIORIZAM

1. **Sistem.** Naučava: u sukobu dvaju mišljenja od kojih jedno traži da se zakon vrši, a po drugomu ga u istom slučaju ne bi trebalo vršiti, možemo se odlučiti protiv zakona a za slobodu s a m o o n d a, a k o j e t o m i š l j e n j e u n a j v i š e m s t u p n j u v j e r o j a t n o. U stvari je to jedan, ako i mali, napredak od naučavanja apsolutnog tuciorizma. I ovaj sistem traži izravnu izvjesnost, ali ipak nešto popušta kad se zadovoljava s moralnom izvjesnošću. Tek što po njihovom mišljenju tu moralnu izvjesnost imamo samo onda kad je u najvišem stupnju, dakle kad je neko mišljenje najvjerojatnije. Još uvijek međutim plovimo u vodama pretjeranoga rigorizma, tim više što je najvjerojatnije mišljenje u stvari gotovo jednako izvjesnosti.
2. **Povijest.** Ovako su modifikovali apsolutni tuciorizam luvenski bogoslovi S t e y a r t († 1707), O p s t r a e t († 1720) zatim Henricus a S. I g n a t i o († 1719). Ovom su se sistemu kasnije približili moraliste kardinal G e r d i l († 1802), A n t o i n e, G a z z a n i g a, H a b e r t, P a t u z z i i dr. (29).
3. **Kritika.** Protiv umjerenog tuciorizma navodimo:
a) Istina je, da je samo izvjesna savjest norma našega slobodnoga djelovanja. Dokazali smo da je redovno dostatna t. zv. m o r a l n a i z v j e s n o s t. To traži život i prilike u kojima se krećemo. Sv. Toma Akvinski polaže važnost baš na ovu okolnost, kad se zalaže za rečenu tvrdnju. Međutim moralnu izvjesnost ima i onaj koji je sebi pribavio za slobodu djelovanja jedno s o l i d n o vjerojatno mišljenje o moralnosti djela. Ni po čemu ne slijedi da ta vjerojatnost mora biti u najvišem stupnju, kako hoće umjereni tucioriste.
b) Njihov sistem vodi dosljedno k apsolutnom tuciorizmu: ako je

(28) DB. n. 129, Decr. S. Officii 7 XII, 1690.
(29) S e i p e l - U j č i ć, Theol. mor. I[10], str. 298.

slobodno pristupiti k djelu koje je protiv zakona s a m o onda, kad netko ima izvjesnu vjerojatnu savjest u najvišem stupnju, to u običnom govoru znači toliko, koliko potpunu izvjesnost. Ako se dakle i čini da sistem teoretski nešto popušta kad veli da se zadovoljava s moralnom izvjesnošću, opet je to u stvari traženje potpune izvjesnosti, kako je zahtijevaju apsolutni tucioriste. Reknu li pak da taj najviši stupanj vjerojatnosti ne znači izvjesnost savjesti, usvojili bi načelo: da se može pristupiti k djelu i bez izvjesne savjesti, što je očito krivo.

III. PROBABILIORIZAM

1. **Sistem.** Naučava: kadgod su u sukobu dva mišljenja od kojih je jedno za zakon a drugo za slobodu, može se poći za ovim posljednjim ako je ono v j e r o j a t n i j e. Kad bi i ono bilo samo vjerojatno, ne bi se slobodno poveli za njim, nego bi valjalo udovoljiti propisu zakona. Kažu: mišljenje za slobodu mora biti vjerojatnije. Koliko vjerojatnije? U toj se ocjeni probabilioriste ne slažu. Jedni traže da je jednostavno vjerojatnije (simpliciter probabilior); drugi traže veći stupanj, da je znatno vjerojatnije (notabiliter probabilior). Osim toga su jedni za to da se do praktički izvjesne savjesti dođe pomoću kojega refleksnog načela, dok drugi takav postupak odbijaju.
Svi međutim zastupaju svoju misao ovako: Moramo se čuvati da ne prestupimo zakona. Valja nam s toga uvijek biti za nj, osim u slučaju kad je vjerojatnije mišljenje, da nas zakon ne veže. Kod vjerojatnijega mišljenja je vrlo malena pogibao da bi ga mogli prestupiti; a to je malo, vele, kao i ni malo: »parum pro nihilo reputatur« ... Odavde se vidi da probabilioriste polaze s principa sigurnosti: prikloniti se treba onamo, gdje je sigurnije da ne ću pogriješiti.
Izražavaju se i ovako: u sumnji gdje ne znamo istine, valja nam prihvatiti onu misao koja joj je bliže. Svakako će pak biti bliže istini ono mišljenje koje je vjerojatnije, nego ono koje je samo vjerojatno. Valja dakle slijediti vjerojatnije mišljenje.
2. **Povijest.** Probabiliorizam je u povijesti moralnoga bogoslovlja bio jedno vrijeme (nakon probabilističkoga perioda 1578—1656) glavno i gotovo jedino bogoslovsko, da ne kažem i crkveno, mišljenje. Nije točno da je do polovice 17. vijeka ta nauka bilo malo poznata (30), jer se za protivnu tvrdnju mogu navesti neke crkvene

(30) N o l d i n, n. dj. I[23], str. 231, »parum nota«.

odredbe papâ Inocenta III., Eugena I., Klementa III. i Klementa V., koje čini se, zastupaju princip probabiliorizma (31). Oduševljeni su branioci ovoga sistema navodili za nj imena bogoslova Aleksandra Haleškoga, Petra de Tarantasia, Durandusa, Cajetana, Franje de Victoria i dr.; iznosili su da je već Vilim Antisidorenski (1230) prvi iznio i naučno predstavio probabilioristički misao, jednako biskup sv. Antonin, Joannes Nider i dr.

Nastupom janzenističkih trvenja i borba pripravljao se teren za nastup probabiliorizma. Najviše se istakao Thyrsus Gonzales budući general isusovački. Bogoslovi iz reda sv. Dominika bili su u to vrijeme njegovi zauzeti propagatori, ali i mnogi bogoslovi iz reda sv. Ignacija; mogli bi reći i bogoslovi u većini zajedno s autoritetom Crkve (32). Trajalo je ovo zauzimanje za probabiliorizam od druge polovine 17. sve do pod konac 18. vijeka, dakle do vremena kad je među ostalima i sv. Alfonz de Liguori uspješno ušao u borbu s djelima pisanim na osnovi probabilističkoga načela. Probabiliorizam je još dosta dugo imao pristaša, ali se njihov broj nakon odobrenja djela sv. Alfonza prigodom njegove kanonizacije (1802) brzo smanjivao tako, da danas nema valjda n i j e d n o g a bogoslova koji bi se priznavao probabilioristom. Istaknuti su zastupnici probabiliorizma bili: G o n e t Ivan († 1681) i Franjo († 1702), kojega zove sv. Alfonz »caput probabilistarum«; Thyrsus G o n z a l e z († 1705), isusovački general; H a b e r Ludovicus († 1718); A n t o i n e P., D. J. († 1743); C o n c i n a Danijel († 1756); B i l l u a r t R. Car. († 1757); B a l l e r i n i Petar († 1769), Ivan P a t u z z i († 1769) žestoki protivnik sv. Alfonza; N a t a l i s Alexander († 1724), C o l l e t Petar († 1770), te u 19. vijeku još neki autori kao: V e r n i e r J. B. († 1834), Bern. D i e c k h o f f (x 1858), Pavao P a l á s t h y († 1871) (33).

Iz doba cvata probabiliorizma vrijedno je istaći neke dokumente:

1) Pismo Inocenta XI. generalu Družbe Isusove Thyrsu Gonzalez od 26. VI. 1680. u kojemu se otvoreno odobrava borba protiv probabilizma.

2) Breve Inocenta XI., kojim se stavlja na indeks zabranjenih knjiga djelo Amadeja Guimeniusa (Mathaeus Moya) što brani probabilizam.

(31) P r ü m m e r, Manuale I[3], str. 230.

(32) Aleksandar VII papa šalje god. 1636. dominikanskom generalnom kapitulu pismo, u kojem potiče na borbu za probabiliorizam. R e i c h e r t, Acta capit. gen. ordinis Praed., vol. VII. str. 403.

(33) M ü l l e r - S e i p e l - U j č i ć, Theol. mor. I[10], str. 296; A. B r e z n a y, Clavis theol. mor. c. III. str. 204.

3) Pismo Klementa XI. god. 1702. generalu družbe Isusove Thyrsu Gonzalezu u istom smislu kao pismo Inocenta XI. od 26. VI. 1680.

4) Klement XII. dekretom S. Officii od 26. II. 1761. osuđuje teze što su sadržavale smisao probabilizma.

3. Kritika. Priznati valja da je ispravno što je Thyrsus Gonzalez pisao Klementu XI. god. 1702: »sigurno je, da se sv. Stolica više priklanjala mišljenju p r o t i v n o m probabilizmu«. Ali valja također priznati da je to stanje vrijedilo za vrijeme Gonzalezovo i nešto ranije, a kasnije možda do pod konac 18. vijeka. Posve je zato naravno da Gonzalezovu onodobnu konstataciju uzimaju danas do znanja moderni autori Mausbach, Koch, Savicki, Liese, Vinati i dr., jer je to historička činjenica, koje ne treba zataškavati. To međutim što je bilo, zbog rigorističkih je težnja onoga vremena podosta razumljivo; stvarno međutim nije ništa spriječilo nastup činjenice, da p r o b a b i l i o r i z a m d a n a s v i š e k a o s i s t e m n e p o s t o j i i d a p o t p u n o p r i p a d a p r o š l o s t i! Čak ti i razni drugi povjesni događaji nisu spriječili razvoja probabilizma u naše vrijeme u onom opsegu u kojem je negda bio zastupan probabiliorizam. Razvoj i napredak nauke u moralnom bogoslovlju na ovom je primjeru očigledan.

a) Probabiliorizam kao sistem n e m a s v o j e p o s e b n e z a k o n s k e o s n o v i c e. Osnov naime s kojega polaze probabilioriste posve je ispravan (»lex dubia non obligat«), ali ne vodi do probabiliorizma nego k probabilizmu. Evo zašto: Na postavljeno pitanje radi čega valja u spekulativnoj sumnji poći za vjerojatnijim mišljenjem a ostaviti manje vjerojatno, odgovaraju: radi toga, što nije ljudima poznat zakonski propis u stvari. Situacija je usto po pretpostavci takova, da subjektu nikako nije moguće doći do izvjesnosti. Što iz ovoga slijedi? Da je povodom konkretnoga sukoba u mišljenju sumnjiva ili opstojnost zakona ili njegova obavezna snaga u danom slučaju. S u m n j i v zakon u jednom i u drugom slučaju može li ikoga pod i z v j e s n o obvezati? Ludo bi bilo uzeti na se sigurnu obvezu, kad je dvojben njezin izvor. Kad je izvor nesiguran i obveza nužno postaje nesigurnom. Tim što je jedno mišljenje vjerojatnije, nije ono drugo još postalo nevjerojatno, nego valjan razlog njegove vjerojatnosti i dalje postoji. Na temelju čega bi dakle mogli čovjeka vezati da pođe za »vjerojatnijim« mišljenjem, kad je i ono drugo solidno vjerojatno i dostatno obrazloženo da ga ozbiljan

čovjek može prihvatiti i slijediti? A kad je tako onda je dokazana teza probabilizma a ne probabiliorizma.

b) U načinu izričaja ima u probabiliorističkoj nauci nešto, što može da zavede. Kad kažu: u sumnji valja slijediti ono mišljenje koje je bliže istini; istini je pak očito bliže ono koje zovemo vjerojatnijim, treba ga dakle u praksi slijediti. Pitamo: po čemu je ono »vjerojatnije« mišljenje bliže istini? I otkud se to može znati, kad se baš ne zna u čemu je istina? Vjerojatnije mišljenje na oko može biti takovo, ali u stvari može ono isto tako biti diametralno oprečno objektivnoj istini kao i ono koje se naziva samo vjerojatnim. Zato se ni za jedno ne može reći da je bliže istini. Jedna je misao istinita a druga je neistinita, to je stalno; ali koja je bliža istini, to je za obadvije jednako nesigurno. Stoji da je teoretski i praktički, kad se radi o spoznaji ispravno pristati uz ono mišljenje koje ima jače razloge, pa je prema tome vjerojatnije; ali kad se radi o djelovanju, preuzimanju obveze (tereta) a ne o spoznavanju, onda se ne mora u praksi poći za onim mišljenjem koje naoko ima jače razloge, jer nema evidencije koja bi na djelo silila. Ono unatoč tih razloga ostaje uvijek nesigurno i neizvjesno baš kao i protivno mišljenje. Ako se razlozi i čine jačima, oni još uvijek ne dokazuju svoga i ne oslabljuju protivnoga, solidno vjerojatnoga mišljenja. Zašto bi se u praksi morao netko više obazirati na jedno i to na ono što donosi siguran teret, nego na drugo što oslobađa od tereta, kad su oba nesigurna?

Replicirajući na ove izvode odgovara O. Schilling (34), da ne preostaje drugo, nego se subjektivno odlučiti po svom najboljem uvjerenju. To je ispravno i jedino mjerodavno za odluku. Tek ne će biti posve ispravno što odmah iza te tvrdnje dodaje: »i inače u životu idemo za onim, što je vjerojatnije«, jer bi se prema tome morali odlučiti za probabiliorizam, za koji se ni on sâm ne odlučuje. Iz ispravno naglašenoga stanovišta, da ni kod vjerojatnijega mišljenja gdje se ono sukobi s jednostavno ili s manje vjerojatnim, ne preostaje drugo nego se subjektivno odlučiti po svom najboljem uvjerenju, slijedi logično samo jedno: subjektivno uvjerenje u takovom danom slučaju je mjerodavno za djelovanje, ako je ono uistinu osnovano na solidno izgrađenom nazoru. Takovim pak smijemo uvijek nazvati jedno uistinu i ozbiljno vjerojatno mišljenje. Ono će dakle biti taj subjektivni putokaz prema kojemu valja postupati u sumnji.

c) Sistem je probabiliorizma, koliko i odavao izvjesni visoki stupanj moralne ozbiljnosti, za praksu posvema nepodesan.

(34) O. Schilling, Moralsysteme, L Th K VII, 315—319.

Prvo: on se veoma bliži oštrom rigorozmu, a to bi već za duševni život vjernika bila teška muka i jedan teški teret. Drugo: on bi mogao unijeti neprijatnu zabunu između ispovjednika i pokornika. U slučaju da pokornik hoće postupati u smislu probabilističke misli, ispovjednik probabiliorista mu ne smije uskratiti odrješenja. On bi dakle sâm u tom slučaju morao stvarno odustati od svoga probabiliorističkog sistema i sam bi ga tako rušio. A odrješenja uskratiti ne može ako pokornik ima potrebnu dispoziciju. Praksa bi dakle pobijala teoriju. Vjernici bi opet bili na sto muka, jer bi se morali truditi da istražuju je li jedno mišljenje vjerojatnije od drugoga i za koliko, je li to u određenom slučaju dostatno i sl. Ljudi bi tako zapali u skrupule i smetenost; jednomu je nešto vjerojatno, a drugomu je to isto vjerojatnije; a samomu se čovjeku događa, da mu se danas nešto više sviđa, nego sutra i sl. Sakramenat pokore nije po intenciji Kristovoj ustanovljen da muči duše vjernika nego da ih smiruje, čisti i oduševljava za život s Bogom.

§ 2. PROBABILISTIČKI SISTEMI

Ako izuzmemo laksizam koji je od Crkve osuđen, sva tri ostala sistema imaju pristaša među savremenim bogoslovima. Za svaki se može reći: tantum valet, quat probat. Danas se o njima više ne vode onakove strastvene borbe, kakove su se vodile još u vrijeme sv. Alfonza de Liguori i ako ni danas ne manjka djela što s izvjesnom upornošću brane bilo jedan bilo drugi sistem. Mi ćemo iznijeti objektivan prikaz svih triju sistema (probabilizam, ekviprobabilizam i kompenzacionizam). Vidjet će se, da ova dva potonja sistema vrše samo neke ispravke na probabilizmu a inače grade na istom temelju. Tek oko glavne zgrade podižu neke naročite stupove u bojazni, e se ne bi porušila onako sama za se postavljena. Ta je bojazan u jednu ruku korisna jer pridonosi brižnijem izgrađivanju sistema, u drugu se ruku čini stvarno suvišnom. Probabilizam je moralni sistem izgrađen logički dosljedno i jasno, obrazložen i utemeljen solidno tako, da je danas usvojen od pretežnijega broja katoličkih bogoslova u svijetu.

Mi ćemo najprije izložiti probabilizam. Tako će onda biti lakše pokazati, što je ekviprobabilizam i u čemu se razlikuje od probabilizma, a pogotovo što još traži kompenzacionizam i zbog čega se od njega odvaja.

I. PROBABILIZAM

I. Sistem. Već je tijekom dosadanjih naših izlaganja poznato kako je jednostavna formula ovoga sistema: u svim slučajevima spekulativne sumnje slobodno je postupati prema mišljenju koje je uistinu i solidno vjerojatno, makar protivno mišljenje za zakon bilo i vjerojatnije. Spekulativna se sumnja tiče ili samoga zakona: da li postoji? ili njegovog izvršenja: da li me veže? Uvijek se dakle radi o slučaju gdje se pita: je li nešto dozvoljeno (de licito) ili nije? Smijem li taj čin izvršiti ili ne smijem?

Iz te se spekulativne sumnje (dubium iuris) porađa u savjesti sumnja kad treba djelo izvršiti (dubium practicum). Znamo dobro da se nikada ne smije raditi s praktički dvoumnom savjesti, zato po nauci probabilizma pribavljamo sebi izvjesnu savjest pomoću refleksnih načela tako, da jedno od njih primijenimo na naš konkretni slučaj, povučemo prema pravilima silogizma stalan i siguran zaključak o moralnosti čina koji namjeravamo izvesti i tako izvodimo čin s izvjesnom i mirnom savjesti. Evo primjera:

Tko ozbiljno sumnja, da li je i ove godine na kvatrenu srijedu post s nemrsom, pošto je pod izvjesno znao da je prijašnjih godina uvijek od nadležne crkvene vlasti davana dispenza od nemrsa, pa unatoč marnoga raspitivanja ne može točno saznati što je na stvari, opravdano sumnja o opstojnosti obveze nemrsa i za ovu godinu. Na osnovu načela: lex dubia non obligat, stvori sebi izvjestan sud po kojemu ga veže samo post bez nemrsa.

U slučaju sumnje, da li svećenik imade potrebnu jurisdikciju za slušanje ispovijedi, može sebi na osnovu načela: »stante iurisdictione vere probabili Ecclesia supplet«, formirati praktički izvjesnu savjest (sud): smijem i mogu ispovijedati, te slobodno slušati ispovijedi i valjano odrješavati od grijeha.

Odavde se vidi da se u svakom konkretnom slučaju sumnje bore za prevagu s jedne strane obveza (zakon), s druge strane sloboda od zakonske obveze. Savjestan čovjek shvaća svoje dužnosti ozbiljno i ne želi nigdje izbjeći obvezi koju mu donosi bilo ljudski bilo Božji zakon. Zato će njegovo djelovanje uvijek biti po diktatu savjesti brižno odgajane, čuvane i dostatno informirane. Gdje se ipak zgodi da mu znanje ne dostaje, a sumnja ne da mira, on će postupati po ovom načelu te tako doći do izvjesnoga suda savjesti.

Slobodno je postupati po načelu probabilizma:

a) u svim slučajevima sumnje: bilo s pravne (dubium iuris), bilo s činjenične (dubium facti) strane

b) radilo se o ljudskom ili o Božjem (naravnom) zakonu, o njegovom opstanku (existentia) ili o prestanku (cessatio)

c) uvijek kad se radi o slobodi ili dozvoljenosti čina (de licito), a ne o njegovoj valjanosti (de valido). Izbjeći se želi grijeh (»actionis honestas«) i u tu se svrhu primjenjuju refleksna načela, a ne poradi mogućnosti, što je s grijehom vezano još i koje drugo zlo, fizičko (kod ubijstva čovjeka) i duhovno (kod ubijstva čovjeka u teškom grijehu)

d) uvijek, kad je mišljenje za slobodu od zakona solidno vjerojatno

Tko dakle u praksi slijedi ovako formiranu savjest postupa po načelu probabilizma. Ono usvaja gledište, da je svaki zakon uzdrman, dakle neizvjestan, čim protiv njega postoji jedno solidno obrazloženo mišljenje. A neizvjestan zakon po zdravom sudu svih ljudi, ne može imati obavezne snage. Probabilizam je prema tome moralni sistem po kojemu se subjekt rješava sumnje, da li nešto smije ili ne smije izvesti, te se upušta u djelo, zakonu protivno s posve mirnom i sigurnom savješću, koju je sebi pribavio pomoću refleksnog načela: lex dubia non obligat. Nije to, istina, jedino refleksno načelo, ali je osnovno i glavno. Kasnije ćemo o njima govoriti potanje.

Po ovoj osnovnoj oznaci probabilizma odmah otskače njegova razlika od tuciorizma (pretjeranoga i umjerenoga) koji traži bilo moralnu izvjesnost bilo najviši stupanj vjerojatnosti, kad dozvoljava u sumnji postupati protiv zakonske obveze. Vidi se i razlika između probabiliorizma, ekviprobabilizma i kompenzacionizma, jer sva tri stavljaju neke uvjete, kad dozvoljavaju postupak protiv zakona: jedan traži, da mišljenje bude vjerojatnije, drugi da bude barem jednako vjerojatno, a treći da ima posebni razlog i naknadu za odstup od vjerojatnijega mišljenja. Razlika pak od laksizma jasna je već po tomu, što smo iz reda vjerojatnoga mišljenja isključili t. zv. dvojbeno (dubie) i slabo (tenuiter) vjerojatno mišljenje. Zato se probabilistički sistem s pravom može nazvati umjerenim probabilizmom (moderatus), jer ide srednjim umjerenim putem između laksizma i rigorizma.

Kad ga protivnici nazivaju »minus-probabilizmom«, ne postupaju ispravno, jer bi to ime ovaj sistem zaslužio onda, kad bi naučavao, da u sukobu dvaju mišljenja od kojih je jedno vjerojatnije (za zakon)

a drugo manje vjerojatno (za slobodu), uvijek valja poći za onim, koje je manje vjerojatno. Toga pak umjereni probabilizam ne uči, kako i sami moraju priznati.

Pojedine stavke ovoga sistema izjasnit ćemo još napose, da se uklone sve sumnje o njegovoj usvojivosti i opravdanosti. Pod uplivom protestantizma i janzenizma vlada kod nekatolika još i danas neopravdano neraspoloženje protiv ovoga sistema.

1. — **Ovaj sistem traži,** da je mišljenje, na koje se oslanjamo:

a) uistinu i solidno vjerojatno (opinio vere et solide probabilis). Ne pita se, da li je to vjerojatnost unutrašnja ili izvanjska, tek mora biti solidna, što u stvari isključuje slabo i jedva vjerojatno mišljenje. Svoje možemo usporediti s protivnim mišljenjem, možemo ustanoviti da je protivno isto tako vjerojatno, čak i vjerojatnije; sve nas to ne treba smetati; dok je mišljenje koje slijedimo uistinu i solidno vjerojatno, protivno ne može biti ni izvjesno ni sigurno. I protivnici priznaju da ovaj sistem najkraćim putem i najjednostavnije rješava pitanja dvoumne savjesti

b) da je doista vjerojatno (certe probabilis), a ne možda da i o toj vjerojatnosti ima sumnje. Dvoumno vjerojatno mišljenje (dubie probabilis) ne znači za nas ni pod izvjesno ni solidno vjerojatno. Na tako slabim temeljima ovaj sistem ne gradi. Ništa pak ne smeta, što se ovdje brani i zagovara »manje« vjerojatna misao (minus probabilis). Neki otud malo podrugljivo nazivaju pristaše ovoga sistema »minusprobabiliste«. Protivničko mišljenje iako »vjerojatnije« još uvijek je samo u okviru vjerojatnosti isto tako kao i naše »manje vjerojatno« mišljenje: više ili manje ne igra uloge, dok ne prijeđe granice vjerojatnosti. A prelazi ih, ako je protivnička misao toliko vjerojatnija da dosiže granice izvjesnosti, dakle nije više vjerojatna, nego izvjesna. S druge strane smo izvan okvira vjerojatnosti ako bi manje vjerojatna pala ispod granice vjerojatnosti (dubie, tenuiter probabilis); u tom slučaju ne bi dakle više bila vjerojatna, nego nevjerojatna.

2. — **Kad valja postupati po načelu »pars tutior sequenda«?** Rekli smo, da načelo probabilizma vrijedi za slučajeve sumnje s pravne strane (dubium iuris) i s činjenične strane (dubium facti). U potonjim se slučajevima međutim ima koji puta postupati po načelu: in dubio pars tutior sequenda. To slijedi odavde:

U slučajevima sumnje s pravne strane radi se o savjesti kojoj pravo, objektivno stanje nije poznato. Nesavladivo neznanje potpuno ovlašćuje pojedinca da pristupi k djelu, jer radi po svome najboljem (za onaj čas) znanju i uvjerenju, pa ta činjenica može i objektivno pogrješnu savjest učiniti formalno ispravnom i istinitom. Ali u slučaju sumnje s činjenične strane nije uvijek tako. Nesavladivo neznanje ne može učiniti, da postoji činjenica, koja uistinu ne postoji. Nužna je činjenica na pr. valjano krštenje kao uvjet za vječni spas. U slučaju sumnje da li je ova tekućina valjana stvar za krštenje ili nije, ne može se nikakovom primjenom refleksnih načela postići izvjesnost, kad se usto znade da bez valjane tvari nema valjanog krštenja. Pošto se dakle radi o stvari apsolutne važnosti kao što je vječno spasenje, nije nam ni od kakve koristi vjerojatnost, nego je potrebna izvjesnost i potpuna sigurnost, pa zato tu probabilizam nema primjene. Za takove slučajeve vrijedi načelo: u sumnji se drži onoga što je sigurnije. Kad se u sumnji uopće treba držati sigurnijega mišljenja, navodimo ovdje točno:

I. u praktičnoj sumnji (dubium practicum); uvijek t. j. kad treba neko djelo izvesti ovaj čas, jer se ne može odložiti. Vremena nema za savjetovanje, a sâm čovjek nije u stanju sebi stvoriti izvjesne savjesti. Pošto s praktički dvoumnom savjesti nije slobodno pristupiti k djelu, ima se držati onoga što je sigurnije.

II. u sumnji s činjenične strane (dubium facti): kadgod valja svrhu bezuvjetno postići, osim da je čin sam po sebi dobar. To se uvijek dešava:

a) kad se radi o valjanosti sakramenta. Svrha se mora uvijek postići t. j. sakramenat se mora obaviti realno i formalno. Ne smije se izvrći opasnosti, da se pod formom ne krije stvarnost sakramenta. To bi se dogodilo na pr. kod presv. Euharistije, kad bi upotrebili sumnjivu materiju, dakle vino koje već prelazi u ocat. Nanijeli bi uvredu Gospodu Bogu, a štetu kršćanskom puku koji bi se klanjao materiji, a lišen bio milosti. Materija a tako i forma svetih sakramenata mora uvijek biti izvan svake sumnje, sigurna. Inocent XI. je osudio tvrdnju: Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore (35).

b) kad se radi o spasenju duše. To je svrha, koju svatko mora postići, dosljedno svatko mora upotrebiti sredstva, što k njoj sigurno vode. Dvojbeno nas sredstvo ne će pod izvjesno dovesti do

(35) DB. n. 1151.

cilja, zato ga ne smijemo ni upotrebiti, nego se moramo opredijeliti za ono koje je posve sigurno. U pitanju istinâ što nam ih za spas duše valja vjerovati, u pitanju valjanosti krštenja, ne smije se pojedinac rukovoditi drugim načelom, nego onim koje pod sigurno vodi k cilju.

c) k a d s e r a d i o p o v r e d i j a s n o g a p r a v a ~~trećega~~ drugoga l i c a. Jasno je i izvjesno pravo bolesnika na zdravlje, dosljedno i dužnost liječnika da upotrebi sredstva koja sigurno vode k ozdravljenju, a ne koja bi m o ž d a do njega dovela; liječniku nije slobodno praviti pokuse koji bi oštetili bolesnikovo izvjesno pravo na zdravlje. Isto tako kad lovac nije siguran da li je u grmu zvijerka ili čovjek, ne smije pucati, jer čovjek koji je eventualno u grmu, ima sigurno pravo na život što ga lovac ima poštivati; jednako je i kod sudskih odluka: gdje je jasno i izvjesno pravo jedne stranke, sudac ga ne smije povrijediti (36).

d) k a d s e r a d i o v e l i k o j š t e t i d u h o v n e i l i m a t e r i j a l n e p r i r o d e bilo u vlastitom bilo u slučaju bližnjega, treba prihvatiti ono što će tu štetu sigurno odvratiti. Na takav nas postupak veže ljubav prema bližnjemu i pravičnost. Tako je za očuvanje života sigurnije ne ispiti čaše za koju postoji sumnja da sadrži otrovano piće, jer je pravo na život jasno, a dužnost čuvati ga sasvim izvjesna.

Poradi ovih slučajeva misle neki da se ne može govoriti o n a č e l u probabilizma kako ga usvajaju na pr. Lehmkuhl, Noldin, Schindler i drugi kad mu pridaju o p ć u vrijednost. Nije, vele, načelo, ako mora pripustiti iznimke. Zato načelo »lex dubia non obligat« nije nikakav dragocjeni »kamen mudraca«; može se, vele, prihvatiti samo uz ove spomenute ograde. Noldin ispravno odgovara da gore navedeni slučajevi ne spadaju u područje probabilizma: probabilizam rješava slučajeve gdje je z a k o n u sumnji, a u četiri se navedena slučaja ne radi o tomu, nego samo o sredstvima koja vode do svrhe ili ne vode; sâm zakon i njegova obveza sasvim su izvan sumnje (36a).

3. — **Iznimni slučajevi.** Ima slučajeva gdje svrhu valja bezuvjetno postići pa se ipak može provesti postupak po načelu probabilizma. Tu iznimku čine ovi slučajevi:

a) C r k v e n i o p r o s t, kad se radi o crkvenim zakonima što čin ili osobu čine ništavnim ili nesposobnim. Po crkvenim zakonima nije valjana ženidba između rođaka u krvnom srodstvu u 3. koljenu.

(36) DB n. 1152.

(36a) N o l d i n, Summa I.[20], str. 232; P r ü m m e r, Manuale I.[8], str. 219.

U slučaju sumnje jesu li, nijesu li ovi mladenci u krvnom srodstvu 3. koljena (dubium facti) ne može ih župnik vjenčati bez oprosta. Tu se sada može primijeniti probabilističko načelo, ali samo ako uslijedi zakonski oprost. Zakonski predstavnik Crkve biskup može taj oprost dati, jer se radi o oprostu, što ga sv. Otac redovno daje (kan. 15, C. Z.).

b) C r k v e n a d o p u n a, kad i gdje, dakako, tu dopunu Crkva naredi (»supplet Ecclesia«). Ona je tako naredila na pr. u sumnji glede ispovjedne jurisdikcije. Svaki svećenik je mora imati prije, nego što počne ispovijedati. Ako se u kojem slučaju porodi pozitivna sumnja, vjerojatno mišljenje o posjedovanju jurisdikcije dostaje, pa svećenik može primati sv. ispovijedi (kan. 209, C. Z.).

c) K a d s u m n j a s č i n j e n i č n e s t r a n e p r e l a z i u s u m n j u s p r a v n e s t r a n e (dubium facti transit in dubium iuris). A kad se to događa? Kad se neko djelo traži kao n a r e đ e n o sredstvo (necessitas praecepti) a ne kao a p s o l u t n o sredstvo (necessitas medii). Tako se na pr. u sumnji, da li je ovo jelo meso ili nije (dubium facti), sumnja može riješiti s ovoga gledišta: veže li Crkva svoje vjernike u stvari posta na to, da moraju izbjegavati i materijalni prestupak (dubium iuris)? A pošto je u sumnji s pravne strane slobodno postupati po načelu probabilizma, rješavamo stvar negativno, jer je to mišljenje solidno vjerojatno.

d) K a d n e m a n i k a k o v a s i g u r n a n i i z v j e s n a r a z l o g a, da se čuvamo od pogibli i samoga materijalnoga prestupka, slobodno je postupati po načelu probabilizma i tako pripustiti materijalnu zabludu (grijeh), jer nam taj postupak nikako ne tereti savjesti na pr. nehotična objeda, neistina.

4. — **Primijenjena ili refleksna načela.** T. zv. refleksna načela pomoću kojih u ovom sistemu dolazimo do praktički izvjesne savjesti jesu:

a) i z r a v n a (directa). To su istine iz kojih se neposredno i izravno jasno upoznaje valjanost nekoga zaključka ili istinitost neke stvari. Na pr. Boga Stvoritelja našega treba štovati, dakle: psovka je grijeh;

b) n e i z r a v n a (indirecta, reflexa). To su općenite istine, jasne i jednostavne, koje doduše ne dokazuju izravno one stvari o kojoj je govor, ali nam služe, da pomoću njih zaključivanjem dođemo do praktične izvjesnosti.

Ne možemo uvijek doći do istine izravnim i jednostavnim, nego kadgod moramo poći i dužim i zaobilaznim putem. Zato se ova načela i zovu refleksna, jer kao neki reflektor osvjetljuju nešto što je tamno i nejasno; zovu se i primijenjena jer ih prigibamo, savijamo, primjenjujemo, da dođemo do sigurnoga suda o nekom djelu.

Od osnovne važnosti je ovdje misao sv. Tome (37) koju posve prihvaća i sv. Alfonz de Liguori a glasi: Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti. Na tom se temelju osnivaju ova opća načela:

1) Dvouman ili dvojben zakon ne veže (lex dubia non obligat).

2) Neizvjestan zakon ne može nametnuti izvjesne obveze (lex incerta non potest certam inducere obligationem; ili: non est imponenda obligatio nisi de ea constet).

To su dva načela općega značaja (principia universalia). Zakon veže samo ako je poznat; ako je sumnja da li postoji i da li veže, ne može se reći da je poznat, jer sumnja nije znanje. Sumnja se ovdje uzima za pozitivnu i osnovanu sumnju, ali ne samo u strogom, nego i u širem smislu (dubium strictum — dubium latum), t. j. ne samo da vrijedi onda, kad netko nema nikakova svoga suda, te ne naginje ni lijevo ni desno, nego vrijedi i onda kad se netko priklanja jednom mišljenju.

Stvarne razlike između ova dva načela nema; prvo se formalno odnosi na obvezu, što je posljedica zakona, a drugi na izvjesnost, koju traži savjest.

3) Predmijevano pravo u sumnji prevladuje (in dubio standum est pro eo, pro quo stat praesumptio). Pretpostavka da je netko u pravu ili da je jedna stvar istinita i pravedna, osniva se na ozbiljnim razlozima i vjerojatnim oznakama. Izraženo ovako općenito, ono je osnov mnogih pojedinačnih načela istoga smisla, a primijenjenih na različne prilike u životu (principia particularia).

a) U sumnji stoji posjednik u boljem položaju (in dubio melior est conditio possidentis). Juristi ga formuliraju ovako: in pari delicto vel casu potior est conditio possidentis. To već nije sasvim općenito načelo nego ono napose vrijedi za jedno omeđeno područje: zamjenične pravednosti, t. j. pravednosti koliko ona dolazi do izražaja u međusobnom ljudskom životu. Ali na

(37) Sv. Toma, De verit. q. 19, a. 3; Sv. Alfonz, Theol. mor. l. 1. n. 61; Lopez U., Thesis probabilismi ex S. Thoma demonstrata, str. 36 i sl.; Bucceroni J., Commentarii de natura theol. mor. etc. str. 40 i sl.

tom području je ono od velike koristi. Dok se dvojica parbe o vlasnosti neke stvari, izgubit će pravdu onaj, koji stvari ne posjeduje, ako svoga prava ne uspije bjelodano dokazati. Sud će stvar dosuditi posjedniku. Zašto? Radi toga, što posjedovanje stvari stvara kod svakoga predmnijevu, da je poštenim putem do nje došao. Ima i pravo da ga poštenim smatra svatko doklegod se protivno ne dokaže. Takovo je poimanje društvenih odnosa potrebno za miran i nesmetan zajednički život, dok bi u protivnom nastalo teško stanje neizvjesnosti i nesigurnosti, što bi neminovno dovelo do bune i nemira u socijalnom životu.

b) U sumnji valja pogodovati krivcu (in dubio favendum est reo). Načelo pod 3. se prenosi analogno i na druga područja, gdje je savjest u sumnji. Na pr. padne sumnja na Petra, da je ukrao konja; svi se čude i ne vjeruju: ta Petar je uvijek vrijedio kao poštenjačina. I dok mu se ne dokaže krivnja, on se ima smatrati nedužnim; za nj stoji pretpostavka da kao pošten čovjek nije kadar počiniti takove krađe. I sud će ga, ne bude li evidentnih dokaza, osloboditi po načelu: in dubio favendum est reo.

Razlikovati treba u pojedinom slučaju, da li je sumnja pozitivna ili negativna. U negativnoj se sumnji ne treba obazirati na tobožnje razloge sumnje, jer su slabi i nevrijedni, pa će načelo posjedovanja naročito tu doći do izražaja. U raznovrsnim formulacijama je ono poznato:

c) U sumnji se pretpostavlja valjanost čina (in dubio standum pro valore actus).

d) U sumnji treba suditi prema onome, što se redovno događa (in dubio iudicandum ex ordinarie contingentibus).

e) U sumnji se pretpostavlja da je svaki izvršeni čin pravilno izvršen (in dubio omne factum praesumitur recte factum).

f) U sumnji valja pogodovati onomu što je povoljno, a smanjiti ono što je nepovoljno (in dubio favores sunt ampliandi, odia restringenda).

g) U sumnji valja uzeti najmanje (in dubio quod minimum est tenendum).

Napose valja istaći važnost načela:

h) Činjenicu valja dokazati a ne pretpostavljati (factum non praesumitur sed probari debet).

Bilješka. Protivnici probabilizma polažu osobitu važnost na načelo presumpcije i na načelo posjedovanja. Doista je načelo presumpcije u konkretnom pogledu veoma važno, jednako kao i načelo posjedovanja u pitanjima zamjenične pravednosti u životu. Tek ovisi o načinu primjene i dalekosežnosti, koja se daje,

kakove će se dedukcije povući. Oba načela međutim se dadu konačno svesti na opće načelo: lex dubia non obligat, i ako neki hoće, da je ono tek djelomično priznato i usvojeno (38). Ono je međutim od osnovne važnost, ne da se pobijati, i ima ispravno primjenjeno veliku vrijednost.

II. Povijest. I probabilizam se kao i tuciorizam poziva na mišljenje sv. Otaca. U njihovim rješenjima i savjetima za praktični kršćanski život vide pristaše probabilizma, u opreci prema rigorističkom nazoru, naglašeno blaže načelo, da je sloboda pred zakonom t. j. da zakonski propis ima vrijednost samo onda, ako je sigurno da postoji i da se odnosi na ovaj ili onaj konkretni slučaj. Ovo će pozivanje biti teško dokazati opravdanim. Prije će rigoristi ondje naći potvrdu za svoj stav, nego probabiliste za svoj. Činjenica je, da se kod tolikoga broja crkvenih pisaca mora naći zagovornika kako blaže tako i strožije struje.

Međutim se začetnikom probabilističkoga sistema kao sistema naziva istom Bartol de Medina, član reda sv. Dominika (1527—1581). On je u svom komentaru k Sumi sv. Tome Akvinca napisao god. 1577: »Mihi videtur ... quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit« (39). To je formula probabilizma. Već god. 1597., dakle 20 godina kasnije, veli Petrus Navarra, da je to »sententia communior«; Vasquez je god. 1598. zove »communis«; Thyrsus Gonzalez, najveći probabilistički protivnik tvrdi da je ta nauka prodrla u sve glasovite škole po svem svijetu i u sve redove koji se bave naukom (40) tako, da su do god. 1656. svi bogoslovi bili probabiliste. Za sto godina je dakle ovaj sistem postao općim isključivim bogoslovskim nazorom, ne samo pravnika, nego baš velikih komentatora sv. Tome kao što su Banez, Ivan od sv. Tome, Vasquez, Lessius i dr. Vremenom su se pojavile i nastranosti u naučavanju: protezao se princip i tamo kamo ne ide, stvarali laksni nazori, koje je sv. Stolica morala osuditi. To je dalo povoda

(38) Prümmer, Manuale, I. [8]. str. 208 i sl.

(39) Expositio in Iam IIae Angelici doctoris D. Thomas Aquinatis, Salmanticae 1577, Comm. ad q. 19, a. 5.

(40) »In primo statu ab anno 1578. vel 1580. quo M. Bartholomaeus typis mandavit suam Iam IIae in qua speciosis argumentis probabilismum stabilivit, doctrina illa penetravit in celebriores orbis catholici universitates in parisiensem, salmaticensem, lovaniensem, complutensem et alias; penetravit in omnes familias religiosas in quibus inventi sunt auctores, qui hanc quaestionem reflexam de usu opinionum probabilium attingerent«. De ortu et origine probabilismi, U. Lopez n. dj. str. 18.

mnogim bogoslovima, da su odabirali druge puteve, sve u želji, da izbjegnu laksizmu. Tako se razvio s jedne strane tuciorizam najprije strogi pa umjereni, a s druge strane probabiliorizam; ovaj potonji od sredine 17. do pod konac 18. vijeka. Valjalo je u to borbeno nadmetanje opet unijeti zdrave poglede za kršćanski moralni život, pa je u toj stvari stekao velike zasluge sv. Alfonz de Liguori, zastupajući spočetka probabiliorizam, a kasnije energično i dosljedno probabilistički sistem u svojim djelima. Napisao je i posebne rasprave u obranu ovoga sistema (41). Kasnije je, istina, sv. Alfonz promijenio način svog izražavanja i pogodovao ekviprobabilističkom sistemu, neki misle zbog izvjesnih praktičnih a nipošto zbog naučnih razloga. Činjenica, da je sâm sv. Alfonz ipak u povijesti najviše koristio pobjedi probabilističkog principa, ne da se osporiti. To je pokazalo i vrijeme od konca 18. vijeka do danas, gdje je unatoč preokreta u načinu izražavanja sv. Alfonza i unatoč djelovanja rigorističkih ostataka, probabilizam uspio da se održi kao najraširenij i sistem među savremenim bogoslovima.

Između važnijih imena u povijesti moralnog bogoslovlja kao zastupnici ovoga sistema valja da budu spomenuti: Fr. Toletus († 1596), Emmanuel Sa († 1596), Gregorius de Valentia († 1603), G. Vasquez († 1604), Fr. Suarez († 1617), Lessius († 1623), Laymann († 1625), Lugo († 1633), Lacroix († 1714), Reiffenstuel († 1703), Reuter († 1762), Sporer († 1714), Elbel († 1756), Salmaticenses u 18. vijeku; kasnije Gury, Ballerini, Génicot, Göpfert, Bouquillon, Lehmkuhl, Noldin, Schindler, Tanquerey, A Lojano, Bucceroni, Seipel-Ujčić, Mausbach, Waffelaert, Lopez, Merkelbach i dr.

III. Dokazi. Probabilističku tezu ovako dokazujemo:

1) **Dvouman zakon ne veže.** A zakon protiv kojega stoji jedno doista solidno vjerojatno mišljenje, postaje dvojben. Dakle zakon protiv kojega stoji jedno doista solidno vjerojatno mišljenje, ne može obvezivati.

Gornju smo premisu obrazložili naprijed (na str. 314). K ondje rečenome nadodajemo još ovo:

(41) »Dissertatio pro usu moderato opinionis probabilis seu morale systema pro delectu opinionum quas licite sectari possumus« god. 1749 i 1755; zatim dvije »Apologiae« u obranu prigovora iznesenih od protivnika probabiliorista, naročito V. Patuzzi-a.

a) Znamo da je volja slijepa moć; kamo joj razum posvijetli, onamo će ona krenuti. A razum joj ne može pokazati izvjesne obveze da se drži nekoga zakona, kad ni sâm nije na čistu, da li ta obveza postoji. Nema joj dakle u sumnji što predložiti niti joj može pokazati, za čim treba poći ili od čega treba bježati.

b) Iz naprijed citirane riječi sv. Tome (De verit. q. 17, a. 3) slijedi, da se o obvezi može govoriti samo tamo, gdje je subjekt spoznao da mu je volja vezana. Gdje dakle nema spoznaje, nema ni obveze. Ne može se reći da je razum spoznao zakon, koji možda i ne postoji; zakon naime koji je dvojben, ne može se reći ni da postoji: kod neizvjesnog opstanka zakona, nema sigurne spoznaje o njemu. A nesigurna ili neizvjesna spoznaja, nije nikakova spoznaja. Samo ono što nam je izvjesno, može se reći da je naše u spoznajnom pogledu i da je kadro volji nametnuti određeni stav, t. j. obvezu. Doklegod je razum u sumnji o izvoru obveze t. j. o postojanju zakona, dotle obveze nema.

Jedno ipak ima: a to je dužnost riješiti se toga dvoumnoga stanja. No to samo potvrđuje izvod, da se kraj dvojbenog znanja o obvezi nitko ne može osjetiti njom pod izvjesno vezan.

Dolnja je premisa također stalna: o jednoj te istoj stvari (mišljenju, istini) ne može u isto vrijeme postojati izvjesnost i vjerojatnost. Ako postoji izvjesnost, protivna misao ne može biti vjerojatna, nego mora biti nevjerojatna i neistinita. I obratno: ako je jedna misao solidno vjerojatna, protivna gubi svoju izvjesnost. U takovom slučaju se uopće ne zna za izvjesnost, ona može biti ili na jednoj ili na drugoj strani. Svejedno je, da li je vjerojatnost nešto veća ili manja, dosta je, da je prava i solidna.

2) **Neizvjestan zakon ne može nametnuti izvjesne obveze.** Zakon pak protiv koga stoji jedno doista solidno vjerojatno mišljenje, nije izvjestan, dakle: zakon protiv kojega stoji jedno doista solidno vjerojatno mišljenje ne može nikoga pod izvjesno obvezivati.

Osnovica ovoga dokaza je činjenica u prirodi čovječjoj: on je najprije slobodan, a po tom tek slijedi eventualna obveza prema zakonu. Bog je stvorio čovjeka sa slobodnom voljom i takovom mu je dao zakone. Tako je po prirodi sloboda pred zakonom (obvezom) i ako po vremenu može biti i obratno. Slobodan je čovjek dotle, dok mu tu slobodu zakonski propis ne stegne; a da je stegne treba da opstoji ne samo zakon, nego i spoznanje zakona kod onoga, čiju slobodu ima da stegne. Otud slijedi, da neizvjestan zakon ne može obvezati čovjeka: njegova je sloboda izvjesna, ukloniti je ili omeđiti može samo izvjesna obveza (zakon). Gdje dakle nema izvjesne zakonske obveze, ostaje sloboda od obveze ili zakona. Da je pak zakon protiv kojega stoji jedno doista solidno vjerojatno mišljenje neizvjestan, pokazali smo malo prije obrazlažući doljnju premisu prvoga dokaza. Slobodno će nam dakle biti u praksi prihvatiti protiv obveze zakona ono mišljenje, koje je na solidnim razlozima osnovano, makar protivno (za zakon) bilo i vjerojatnije.

Noldin (42) navodi za probabilizam još dva argumenta: a) ugled bogoslova (»ex auctoritate doctorum«), b) odobrenje Crkve (»ex approbatione Ecclesiae«). Da pravo kažemo i jedan nam se i drugi dokaz čine odviše nategnutima.

Ugled bogoslova na koji se poziva i Bucceroni (43) ne može biti jakim dokazom, jer je isto tako velik dio bogoslova bio uvijek protiv pa je i danas protiv probabilizma.

Odobrenje je Crkve samo indirektno. Crkva je odobrenjem djela sv. Alfonza de Liguori doista pokazala, da nema ništa protiv toga sistema. Ne će biti točno što veli D. Prümmer (n. dj. str. 234), da to odobrenje ništa ne znači, jer da je sv. Alfonz izrično zabacio probabilizam. Znamo, da to tako ne stoji. Sve što je sv. Alfonz pod konac svoga života pisao protiv »probabilizma« bilo je diktovano ne toliko unutrašnjim razlozima same nauke, nego vanjskim razlozima, koji dijelom s naukom ne bi smjeli imati veze a dijelom ne pogađaju probabilizma, nego laksizam, koji i mi pobijamo i s Crkvom zajedno zabacujemo.

Ipak se ovaj stav Crkve ne smije uzeti kao dokaz za probabilistički sistem, jer bi ga jednakim pravom mogao za sebe svojatati i drugi koji sistem koji Crkva nije zabacila. A znamo da je zabacila samo laksizam i pretjerani tuciorizam (44).

Iz ograda protiv laksnoga shvaćanja morala uopće, a iz činjenice, da smo naročito naglasili važnost samo solidno i uistinu vjerojatnoga mišljenja, lako je uvidjeti, da braniteljima umjerenog proba-

(42) Noldin-Schmitt, De principis I[23], str. 239.

(43) Bucceroni J., Commentarii de natura theol. moralis etc., str. 41.

(44) U B. S. XIII (1925) str. 364 osvrnuo sam se s bilješkom »Noldinovi dokazi za probabilizam« na ocjenu pokojnoga D. Prümmera iznesenu u časopisu »Divus Thomas« (1925), III/1, gdje sam mu zamjerio na tvrdnji da Noldinovi dokazi za probabilizam »ne vrijede«. To bi, rekao sam značilo toliko, da Noldinova knjiga ide za onda po 17. put u svijet, a da joj autor nije uspio dokazati pitanja, koje je za rješenja u ostalim svescima njegova moralnoga bogoslovlja od velike važnosti. Branitelj kompenzacionizma D. Prümmer oslanjajući se na Billuarta više je naginjao k starim probabilioristima, pa je pokazivao dosta malo razumijevanja za probabilističku tezu.

bilizma nije do nekoga olahkotnijega shvaćanja morala i obveza, što nam se nameću kad smo u sumnji o slobodi djelovanja, pa da zato ovako shvaćen i obrazložen probabilizam zaslužuje puno poštovanje kao moralni sistem. Konačno: život teče, odvija se i rješava svoje sumnje po načelu probabilizma. To gledaju crkveni krugovi, to vide i odobravaju bogoslovi u većem dijelu, a stvar i dalje ostaje predmetom disputa u naučnim krugovima, samo s mnogo, mnogo više hladnokrvnosti!

IV. Gdje je slobodno primijeniti probabilizam? Odgovaramo:

a) na svaki zakon ljudski i Božanski. Za svaki vrijedi načelo: lex dubia non obligat, jer je kod svakoga, pa i kod naravnoga zakona moguće jedno nesavladivo neznanje; kod potonjega, dakako, mislimo na drugotna, izvedena, a ne na prvotna načela;

b) na svaki stupanj dvoumnoga zakona. To znači: smijemo pristati uz mišljenje protiv zakona, bilo ono što je za zakon više, manje ili jednako vjerojatno. Ne odlučuje za naše stanovište veći ili manji stupanj vjerojatnosti, nego činjenica da nam obvezu može nametnuti samo izvjesno spoznani zakon. I doklegod nema te potrebne izvjesnosti, nema obveze;

c) u sumnji o opstanku i prestanku zakona (legis existentis — legis cessantis). Sumnje prve vrsti jesu: je li zakon donesen? je li objavljen? da li je nastupio dan obveze? da li se proteže na ovaj slučaj? Sumnje druge vrsti jesu: je li prestala zakonska obveza? veže li još danas iako znamo da je zakon ukinut? potpada li netko pod taj zakon, kad je već jedno djelo izvršio? mora li netko vršiti taj zakon, kad je prošao tu dobu?

Kako se vidi u sumnjama prve vrste je uvijek sâm zakon u sumnji; u onima druge vrsti je zakon izvan sumnje, ali je njegova obveza u sumnji. Oni koji naginju rigorističkom shvaćanju ne daju, da se i na ove potonje slučajeve primjenjuje probabilistički princip. Ali nemaju pravo: i u ovim pitanjima je također sâm zakon u sumnji, t. j. i njegova opstojnost. Tko drži da je vjerojatno izvršio svoj zavjet, ne treba ga još jednom izvršiti; tim što ga je vjerojatno izvršio, prestala je za nj vjerojatno i obveza zavjeta. Za nj više zakon ne postoji u svoj svojoj snazi, nego je u sumnji. A sumnjiv zakon ne može nametnuti nesumnjive obveze.

d) u stvarima koje se rješavaju po načelu pravičnosti. Pravičnost zahtijeva da svatko dobije svoje pravo u potpunom opsegu (ad aequalitatem). To je tako, kad je tuđe pravo

izvan svake sumnje. Ali kad se porodi sumnja, nema više toga zahtjeva u cijelosti. Ako je sumnja pozitivna o tomu, tko je vlasnik na pr. konja, a konj se u času spora nalazi u mom posjedu, tko će u ime pravednosti reći da moj protivnik ima veće pravo na konja? Ili zar bi se moglo reći da pravičnost traži, da meni oduzmu konja i dadu ga mom protivniku, kad taj nije ničim dokazao, da ima neosporno pravo na nj? Pravednosti u tom slučaju ne može biti udovoljeno u punom opsegu, jer se ne zna gdje je, ni što je pravo; kad bi znali, ne bi spor ni postojao. Slobodno je dakle u takovim slučajevima postupati po načelu probabilizma;

e) u jednoj stvari jedno, a u drugoj drugo mišljenje slobodno je slijediti prema načelu probabilizma, ako je i jedno i drugo solidno vjerojatno. U svakom slučaju postupamo prema zahtjevu formiranja izvjesne savjesti. Samo u jednoj te istoj stvari to ne ide, jer se protivna gledišta u jednoj te istoj stvari isključuju; ispravno pak može biti samo jedno.

II. EKVIPROBABILIZAM

A) SISTEM EKVIPROBABILIZMA.

Sistem. Njegovo smo načelo označili ovako: Samo onda je slobodno u praksi slijediti vjerojatno mišljenje protiv zakona, ako je i mišljenje da zakon ne postoji jednako ili skoro jednako vjerojatno; pokaže li se, da je mišljenje za zakon pod izvjesno vjerojatnije (certo probabilior) treba se njemu prikloniti. Zastupnik toga sistema Aertnys ovako ga formuliše: ako se sastanu dva protivna mišljenja jednako ili skoro jednako vjerojatna, slobodno je slijediti mišljenje u prilog slobodi, kadgod se sumnja tiče opstojnosti (existentia), a ne prestanka (cessatio) zakona; u sumnji s činjeničke strane (dubium facti) uvijek prevlađuje zakon (45).

To znači: mora se slijediti mišljenje u prilog zakonu, ako je ono za sigurno vjerojatnije; može se poći za mišljenjem u prilog slobodi, ako je i ono pod izvjesno vjerojatnije, ali samo tamo gdje se sumnja da li zakon veže ili ne veže, jer je u posjedu sloboda; gdje se pak sumnja da li zakon još postoji ili ne postoji, valja održati zakonski propis, jer je u posjedu zakon. Evo primjera: tko u ponoći od petka na subotu sumnja, da li je ponoć prošla ili nije, ne smije jesti mesa

(45) Aertnys-Damen, Theol. mor. I.[11], n. 85.

nikako, jer je zakon u posjedu, ali tko isto tako sumnja u ponoći od četvrtka na petak, taj ga smije jesti: u posjedu je sloboda.

Ekviprobabilizam je dakle bliži probabiliorizmu, nego probabilizmu, kad traži ocjenu stupnja vjerojatnosti i važe, da li je vjerojatnost jednaka ili skoro jednaka; približuje se pak probabilizmu jedino kad se radi o sumnji, da li se zakon proteže na konkretni slučaj, t. j. da li veže ili ne veže. U takovom je slučaju čovjek još slobodan od zakona, pa i ekviprobabilizam čuva tu slobodu, ako je mišljenje, koje bi je imalo skučiti, jednako ili skoro jednako vjerojatno kao ono, koje ju brani. Čim se pak radi o tomu, da li je zakon izvršen ili nije, opet se bliži probabilioristima (rigoristima) i traži, da se zakonu na svaki način udovolji, jer je obveza u posjedu. Pa pošto nema sigurnosti da je zakonu udovoljeno, nego je to samo vjerojatno, valja djelo pod sigurno izvesti i zakonu udovoljiti, makar ga morao i dva puta obaviti.

Tko sumnja, da li je svoje nekada počinjene teške grijehe ispovjedio, mora ih po mišljenju ekviprobabilista svakako iznijeti u novoj ispovijedi, jer je zakon u posjedu (lex confessionis). Po mišljenju probabilista ne mora ih po drugi put ispovijedati, ako je misao da ih je već jednom ispovjedio, uistinu solidno vjerojatna.

Povijest. Prije sv. Alfonza su ovako tumačili probabilizam Amart, Rassler, Ant. Mayr. Godine 1762. ga je usvojio sv. Alfonz i branio do konca života napustivši tako formalno sistem koji je do onda zastupao. Danas su svi članovi kongregacije presv. Otkupitelja pristaše toga sistema. Istakli su se u obrani ekviprobabilizma Konings, Marc, Ter Haar, Aertnys-Damen, Wouters i dr. Osim njih ima dosta autora, koji su zastupali ili zastupaju ovaj sisem: Gousset, Del Vecchio, Ninzati, Saralegui, Prunner, Müller, Beaudonia, Simar, Schilling i dr.

Kritika. Ekviprobabilizam stoji na istom načelu kao i probabilizam. U praksi se od njega razlikuje malo ili ni malo. On naginje i k rigorizmu, a ipak ga teoretski zabacuje, jer se hvata probabilizma. Logički je taj sistem stao na pol puta: ako povuče konsekvencije mora ili na lijevo (probabiliorizam) ili na desno (probabilizam). Što je zapravo njegova glavna namjera? Predusresti jednom laksnom shvaćanju i provađanju probabilizma; to je barem kod sv. Alfonza bio jedan od razloga, zbog kojih je promijenio mišljenje o probabilizmu. Međutim to isto nastoji postići i umjereni probabilizam (46). Tkogod

(46) »Umjerenim« probabilizmom nazivaju ekviprobabiliste svoj sistem, dok sistem koji mi branimo pod tim imenom, oni nazivaju: apsolutnim probabilizmom (probabilismus absolutus, minus-, simplex-probabilismus).

ozbiljno shvaća probabilistički princip, ogradit će se protiv laksizma. To je općenito o ekviprobabilizmu kao sistemu. Napose imamo primijetiti:

a) Sistem ekviprobabilizma s t a v l j a u i s t i r e d v r i j e d n o s t z a k o n a (zakonske obveze) i s l o b o d e (nepotpadanje pod zakon). To je krivo. Zakon i sloboda od zakona nisu jednako ravni faktori, formalno i stvarno prvenstvo pripada slobodi. Najprije je čovjek biće sa slobodnom voljom, a po tom dolazi obveza. Ne gledeći na neki vremenski prioritet, logički i realno osjećamo slobodu od svake zakonske obveze doklegod nam savjest ne kaže da nas neki zakon veže. I u sumnji je tako isto, da ne reknem još i više: ne ide nam u glavu neka polovična ili nepotpuna obveza. Spoznanje može biti polovično ili nepotpuno, ali obveza ili jest ili je nema. U sumnji se čovjek poziva na načelo: in dubio melior est conditio possidentis, pa svojata za sebe slobodu. Kad se i ekviprobalisti pozivaju na taj isti princip, ne mogu s pravom povući zaključak o dužnosti prema zakonu, čak ni onda, kad bi razlozi z a zakon i p r o t i v zakona bili jednako ili skoro jednako jaki: na temelju čega bi se morali odlučiti za zakon? Razlozi su po pretpostavci jednaki ili skoro jednaki; oni dakle ne sile ni amo ni tamo; obveza je teret, koji čovjek prima kad zna da je na nj obvezan; dokle nema jasne obveze, nema ni tereta. Teret je uvijek nešto, što dolazi kasnije, sloboda od njega je svakako prije i pred njim.

b) T. zv. »pod izvjesno vjerojatnije« (certe probabilior) mišljenje n e o d s k a č e i z v a n s o l i d n e v j e r o j a t n o s t i. Ili je naime to mišljenje toliko i tako snažno obrazloženo, da se pokriva s moralno izvjesnim: onda smo izvan vjerojatnosti; ili se s njim ne pokriva, onda smo unutar granice vjerojatnosti i nemamo nikakova razloga, da više naginjemo onomu, koje nas obvezuje, nego onomu, koje nas oslobađa od obveze. Na primjetbu da je takovo mišljenje b l i ž e istini, odgovorili smo naprijed.

c) Što ekviprobabiliste kažu, da m a n j e v j e r o j a t n o m i š l j e n j e n i j e u i s t i n u s o l i d n o v j e r o j a t n o, to odbijamo dotle, dok ne dokažu svoje tvrdnje. I mi tvrdimo, da se ne smije poći za mišljenjem, koje nije ni uistinu, ni solidno vjerojatno. Ali tek treba dokazati, da mišljenje koje se u poredbi s drugim može nazvati manje vjerojatnim nije ni uistinu ni solidno vjerojatno. A to, mislim, nije moguće dokazati; doklegod jedno od dvaju mišljenja nije moralno izvjesno (opinio certa), dotle je ono drugo vjerojatno, pa do-

sljedno može biti i istinito. Naprijed smo dokazali, da uistinu vjerojatnije mišljenje ne prelazi granice vjerojatnosti niti se ikako više stvarno približuje istini, kad se za nju ne zna.

d) S gledišta praktične uporabe valja također odbiti ovaj sistem. Trebalo bi svagda točno ispitivati ne samo da li je jedno mišljenje vjerojatnije od drugoga, nego i za koliko je vjerojatnije, te da li je podjednako ili skoro tako isto vjerojatno; da li su razlozi podjednako snažni ili su oni drugi možda za jednu notu jači i važniji. To nije drugo, nego ista ona praksa, koju smo kod probabiliorizma odbili zbog nespretnosti i neprovedivosti u praktičnom životu. Težak bi to posao bio i za školovanog čovjeka, koji je ponešto naučen na apstraktni način rasuđivanja, a za najveći dio vjernika jednostavno neprihvatljiv i neprovediv.

B) SISTEM SV. ALFONZA DE LIGUORI.

Historički je utvrđeno:

1) da je sv. Alfonz najprije bio probabiliorista, jer je taj sistem poprimio od svojih učitelja (47).

2) da je poslije pristao uz probabilizam i o njemu napisao dvije rasprave: jednu god. 1749, a drugu god. 1755. »pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris«.
Prema osnovnim načelima tih rasprava izradio je svoje glavno djelo: »Theologia moralis«. Za života ga je pet puta ponovno izdao, a da nije promijenio njegovih osnovnih principa;

3) da je od god. 1762. uveo nove formule, prema kojima rješava pitanje formiranja savjesti u sumnji (48) po ekviprobalističkom načelu;

4) da je opetovano izrično tvrdio, da nije probabilista, niti pristaša probabilizma.
S obzirom na te činjenice držimo da valja reći:

(47) Aertnys-Damen, Theol. mor. I.[11], str. 17.
(48) Na pr. »Dixi certe probabilior: quid dum opinio pro lege est certe et sine ulla haesitatione probabilior ..« (Theol. mor. n. 56); »Quod ad alteram quaestionem spectat, dico, quod cum opinio minus tuta est aeque vel fere aeque probabilis ... (n. 57); »si opinio, quae stat pro libertate est tantum probabilis vel aeque probabilis ...« (n. 58).

1) nije opravdano tvrditi da je sv. Alfonzo de Liguori probabilista, kad on sâm veli da nije. Ne smijemo mu nametati imena koga se on sâm odriče;

2) njegov je naučni sistem ostao u stvari nepromijenjen; sva su mu djela izrađena po osnovnom načelu probabilizma. To priznaju i neki od njegovih pristaša, a nastoje dokazati Ballerini, Noldin i dr. (49)
3) ako i jest njegov ugled u moralnom bogoslovlju velik, njegovo kasnije protivljenje probabilizmu nije moglo oslabiti ni raširenosti, ni naučne osnovanosti umjerenog probabilizma. Zastupnici pak ekviprobabilizma su i danas najvećim dijelom članovi kongregacije, koju je osnovao sam sv. Alfonz;
4) o djelima sv. Alfonza dala je Crkva mišljenje (50), po kojemu ga ispovjednici i učitelji moralnoga bogoslovlja mogu slijediti, ali ne moraju. Nije dakle izrekla nikakova drugoga suda osim onoga i onakova kakav izriče kad kaže da se u djelima ne nalazi ništa što se protivi katoličkoj vjeri i moralu. Taj se sud ne odnosi na istinitost nazora, nego s negativnoga gledišta odobrava iznesenu nauku.
Ugled je sv. Alfonza kao crkvenoga bogoslovskoga naučitelja velik i uvaženja dostojan. Njegovu nauku međutim nije Crkva onako istakla i preporučila, kako je učinila s naukom sv. Tome Akvinskoga.

Dekret S. R. C. od 18. V. 1803. u stvari odobrenja djelâ sv. Alfonza navodi: »... facta relatione plena, cum nihil in eis censura dignum repertum fuerit, rescribendum censuit procedi posse ad ulteriora«. Za samu nauku nije ovdje ništa ustvrđeno. Ima pak kod sv. Alfonza nazora, kojima se on stavlja u opreku s rješenjima Sv. Stolice. Na pr. Benedikt XIV. u konst. »Sacramentum poenitentiae« kaže ,da »confessarium sollicitantem, si consentiat, denuntiandum esse et opinionem negativam non esse probabilem«. Ipak sv. Alfonz protivno mišljenje zove vjerojatnijim. Isto tako u pitanju: veže li biskupa redovnika obdržavanje redovničke

(49) O pravoj misli sv. Alfonza se mnogo pisalo za i protiv i u ranije i u novije vrijeme: Ballerini, Dissertatio de genuina S. Alphonsi sententia circa usum opinionis probabilis, Roma 1863; Arendt, Crisis aequiprobabilismi hodierni, Freiburg 1897; Lehmkuhl, Probabilismus vindicatus, Freiburg 1906; Vindiciae Aphonsianae, Paris 1874; Wouters, De minus probabilismo, Paris 1905; Schmitt, Zur Geschichte des Probabilismus, Innsbruck 1904; Ter Haar, Innocentii XI. de probabilismo decreti historia et vindiciae, Tornaci 1904; Mancini, Nuovo esame dei sistemi circa la coscienza morale, Messina 1934; Lopez, Thesis probabilismi ex S. Thoma demonstrata, Roma 1937; Bucceroni, Commentarii de probabilismo, Romae 1910; Deman, Probabilisme D T C, fasc. 114/115.
(50) Bouquillon, Theol. mor. fund.[3], str. 597 i sl.

regule, tvrde Benedikt XIII. (konst. »Custodes«) i Benedikt XIV. da se o tome ne može ni sumnjati. Sv. Alfonz drži vjerojatnijim mišljenje, da nisu vezani. To nipošto ne smeta, da je Sv. Stolica u više navrata izrično pohvalila i uputila na djela sv. Alfonza: Pio VII. (1815), Grgur XVI. (1839), Pio IX. (breve »Qui Ecclesiae« od 7. VII. 1871.) kao i kongregacije S. Officii, Concilii i S. Paenitentiariae. Naročito se ističe odgovor S. Paenitentiariae od 5. VII. 1831. da profesor moralke može u školi »tuto sequi« mišljenja izložena u njegovim djelima i da ispovjednik smije u svojoj praksi slijediti ta mišljenja. No dodaje: kako je profesoru slobodno zauzeti i oprečan stav, tako isto valja da ispovjednik ima pred očima norme, što ih zauzima Sv. Stolica kad odobrava djela Božjih ugodnika.

III. KOMPENZACIONIZAM

Sistem. Da se ne bi činilo, e probabilizam odviše na laku ruku zagovara u praksi postupak i orijentaciju prema manje vjerojatnoj misli, treba onaj eventualni minus kod nje nekako nadoknaditi. S toga je, vele, slobodno u praksi poći za manje vjerojatnim mišljenjem, kad pogoduje slobodi, a k o z a t o p o s t o j i v a ž a n r a z l o g (systema compensationis seu rationis sufficientis). Traži se dakle neka isprika, razumna naknada, tim veća i jača čim je djelo važnije i vrijednije. Tako, vele, i inače postupamo: ne usudujemo se prijeći ili zaobići neki jasan zakon, ako nemamo za to dovoljno razloga, koji nas ispričava. Pa kako je kod zakona, koji jasno obvezuje, tako isto treba da bude i kod zakona koji sumnjivo veže; bolje: kad je čovjek u sumnji glede njegove obveze.
Osnovka je ovoga sistema u tomu, što ne priznaje u cijelosti i bez rezerve aksioma: lex dubia non obligat, nego veli da i sumnjiv zakon također obvezuje i ako nepotpuno (obligatio imperfecta): ako je zakon pod i z v j e s n o poznat, pod izvjesno si vezan njegovim propisom; ako ti nije n i k a k o poznat, nisi nikako vezan; ali ako ti je, vele, n e p o t p u n o poznat, vezan si barem nepotpuno. Drugim riječima: onolika obveza, kolika spoznaja zakona.
Povijest. Autori su ovoga sistema Potton, Laloux, Mamier. Pristaju uza nj: Boisdron, McDonald, D. Prümmer. I ako D. Prümmer veli, da je »dosta ingeniozno zamišljen« (51) nema on mnogo pristaša.
Kritika. a) Korektura, što je pristaše kompenzacionizma provode na probabilizmu nije ni loša ni pogrješna, nego je suvišna. Prema tome je i teorija u formi posebnog sistema sasvijem suvišna. To

(51) D. P r ü m m e r ga preporučuje kao najbolji sistem, koji se uklanja teškoćama svih drugih sistema, a kroči srednjim putem: naziva ga: »sistema prudentiae christianae«. Manuale, I[8], str. 227. i 236.

dokazuje sam D. Prümmer u svome djelu, kad kaže ovako: »Što više sami uvaženiji probabiliste („melioris notae") nikada u praksi ne dozvoljavaju raditi protiv dvojbenoga, a uistinu vjerojatnoga zakona, ako za to nema dovoljno razloga« (52). To je ispravno. Probabilizam se ne igra s obvezom i ne želi izigravati zakona. Ako se odlučuje protiv njega u slučaju solidne sumnje, ima za to uvijek opravdan dovoljan razlog. To je u stvari solidna i uistinu vjerojatna misao koja je posve dostatna, da se čovjek uvijek smije izvrći ne sigurnom materijalnom grijehu, nego samo opasnosti da ga počini. U formalni grijeh ne pada onaj koji radi protiv nezvjesnoga zakona, to priznaju i kompenzacioniste; ni u materijalni grijeh ne pada sigurno, tek možda ... Ništa dakle ovaj sistem ne pridonosi pozitivna na liniji probabilizma.
b) T v r d n j a o n e p o t p u n o j o b v e z i prema neizvjesnom zakonu mora se ovako razumjeti: Drugo je nešto potpuna i nepotpuna spoznaja, kao što u životnim prilikama često dolazi, a posve je drugo povući zaključak iz nepotpune spoznaje, pa nametnuti potpuni, izvjesni teret ili obvezu. Obveza ne može biti potpuna ili nepotpuna, nego potpuna ili nikakova. Tko će se razuman podvrći teretu i primiti obvezu za koju sumnja, da li postoji? Čim je sumnja opravdana, a vjerojatno mišljenje daje opravdanu podlogu sumnji, nitko nije u stanju dokazati neku stvarnu obvezu, pa makar je zvali i »nepotpunom«. Nepotpuna obveza nije nikakova obveza; kad bi u životu morali još i s njom računati, bio bi naš život neiskazana muka. Imamo dosta jada i s jasnim obvezama, padamo u životu i nekoliko puta na dan, ako hoćemo da udovoljimo jasnom slovu i duhu zakona; kud bi istom došli da moramo vršiti i ono što nije jasno da nas veže!
Tako su slično zaključivali probabilioriste, kad su govorili, da treba prihvatiti vjerojatnije mišljenje zato, jer je ono b l i ž e istini. U praktičnom životu nema polovičnih zasada, kod praktičnog rada vrijedi samo ono, što je cjelovito, jasno, zaokruženo, neposredno i čisto. Sve što nije takovo, nije kao teorija podesno za praktični život.

IV. LAKSIZAM

Sistem. Oni koje su nazvali laksistima učili su da je slobodno u sumnji izmedju dvaju suprotnih mišljenja poći za onim, koje je protiv zakona i onda, kad je to mišljenje dvoumno i slabo vjerojatno U

(52) N. dj. str. 228.

stvari je to značilo odviše popuštati ljudskoj slabosti i sklonosti, da se izmakne svakom teretu. To nastojanje i taj duh, što proviruje iz ovakova rješenja dvoumnih slučajeva savjesti, vodi na široku stazu i rđave pute.

Nisu zastupnici ovoga rješenja imali na umu, da ljude odvedu predaleko u nemaru za zakonski propis, niti su sami u svom životu bili neki neskrupulozni ljudi. Kad su govorili, da dostaje i slaba vjerojatnost (dubia, tenuis), još su uvijek smatrali, da je to u svakom slučaju jedan razuman i opravdan pristanak i da je takova vjerojatnost još uvijek jedan stupanj d o i s t a vjerojatnog mišljenja. Na tom se putu međutim pošlo niz strminu: jedni što su načelo probabilizma primjenjivali i tamo, gdje mu nije mjesto t. j. u stvarima, gdje se radilo o valjanosti čina (de valido); drugi što su u konkretnim slučajevima, gdje se uistinu radilo o slobodnom izvršenju čina (de licito) u primjeni bili odveć blagi; a treći što su sâm princip krivo tumačili, kad su govorili, da je slobodno slijediti manje vjerojatno mišljenje, razumijevajući pod »manje vjerojatnim« jednu slabo ili dvojbeno vjerojatnu misao. Njihovo se m a n j e vjerojatno mišljenje nije stvarno moglo smatrati u i s t i n u vjerojatnim i solidno vjerojatnim, kako traži dobro shvaćeno probabilističko načelo, nego je bilo i s p o d vjerojatnosti, i ako po njihovom naziranju, još uvijek u granicama vjerojatnosti.

Povijest. Tako su pisali: Bauny († 1649), Ivan Sanchez († 1663), Diana († 1663), Moya († 1684), Caramuel († 1688, »princeps laxistarum« po sv. Alfonzu), Tamburini († 1675) i dr.

Kritika. Ovaj sistem davno više nitko ne zastupa, što je:

1) odsuđen od Crkve. Inocent XI. je odsudio tvrdnju, da je jedna vjerojatnost »ma kako slaba bila« dostatna, da se prema njoj u praksi ravnamo (53).

2) slaba i dvoumna vjerojatnost jednoga mišljenja ne može pokolebati drugoga, protivnog mišljenja; to može samo solidna i na jakim razlozima osnovana vjerojatnost. Zato je zakon protiv koga stoji jedna slaba ili dvoumna vjerojatnost, u stvari m o r a l n o i z v j e s t a n zakon, pa nam ga treba držati. Kad bi se oslobađali dužnosti na temelju razlogâ, koje sami moramo označiti slabima ili sumnjivima, ne bi odavali savjesne brige za ozbiljno vršenje dužnosti u životu.

(53) DB n. 1153. »Generatim dum probabilitate sive extrinseca, sive quamtumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.«

Opasnost laksizma je crkvena vlast pravovremeno otklonila. Možda se baš svojedobnim mnogim i teškim raspravama između pristaša i protivnika pojedinih moralnih sistema ima zahvaliti, da je ova slaba strana probabilizma istaknuta, upoznata i uklonjena samo na korist zdravoga probabilističkoga načela.

KNJIGA V.

O GRIJESIMA

Literatura: V. Cathrein, Moralphilosophie II[5], Freiburg i. B. 1911; V. Frins, Über das Wesen der Sünde, ZfKTh 14 (1890): Göpfert-Staab, Moraltheologie I[9], Paderborn 1923; P Janvier, Exposition de la morale catholique (vice et péché), Paris 1908; A. Landgraf, Das Wesen der habituellen Sünde, ThGl, 26 (1934); G. Mensching, Die Idee der Sünde, ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Occidents, Leipzig 1931; H. Merkelbach, Summa theol. moralis, I[2], Paris 1932, Fr. Šanc, Stvoritelj svijeta, II. dio (čl. 9. i 12.), Sarajevo 1935; Sv. Toma Akvinski Summa theol. I—II, q. 71—89; De malo q. 2—6; 7—15; Summa c. gent. 1, III, c. 10, 139—144; Vermeersch Theol. moral. tom. I, Roma 1922.

Kakovo mora biti ljudsko djelovanje, da čovjek po njemu postigne svoju konačnu svrhu, pokazali smo raspravljajući najprije o vanjskoj normi, zakonima Božjim i ljudskim, a zatim o unutrašnjoj normi, savjesti, koja tim ljudskim djelovanjem ravna u životu. Sada prelazimo na raspravljanje o grijesima, zapravo činima ljudskim, koji čovjeka priječe u postignuću svrhe. Bilo iz slabosti prirode, bilo iz zlobe i pokvarenosti duše, ljudi griješe na svoju vlastitu štetu. Veliki Božji dar, sloboda volje, dolazi ovdje u negativnom smjeru do izražaja, koji nam nameće dužnost, razmotriti taj način djelovanja i njegovu važnost obzirom na konačnu svrhu.

POGLAVLJE I. O GRIJESIMA UOPĆE

§ 1. POJAM I DEFINICIJA

Ljudsko je djelovanje u životu ponekad takovo da ne vodi prema konačnoj svrsi, nego odvodi od nje. Ne čine ljudi samo dobro u životu, nego počinjaju i zlo. Ta zla ljudska djela, promatrana kao moralni čin, nazivamo grijesima. Za nas je od nemale važnosti raspravljanje o grijehu, jer ga pod svaku cijenu moramo izbjegavati. A moramo s razloga što nas samo grijeh odvodi od konačne svrhe. Valja dakle znati što je grijeh, da ga se uspješno možemo čuvati. Još ga bolje mora poznavati ispovjednik jer mu je u ispovjedaonici suditi o tuđim grijesima.

Za čovjeka koji u životu usuprot volji Božjoj hotimice provodi svoju volju, koji svijesno izvodi djela protivna Božjem i ljudskom zakonu, velimo da griješi. Grijeh je prema tome: svojevoljno i svijesno kršenje Božjeg zakona.

1) Pojam. Njegove nam konstitutivne elemente daje sv. Pismo, koje ga na raznim mjestima označuje kao:

a) povredu i prezir zakona (ἀνομία, παρανομία): 1 Iv 3, 4; 2 Petr 2, 16 b) neposlušnost prema Bogu (παρακοή): Rim 5, 19; Hebr 2, 12; i otpad od Njega (παράπτωμα) c) prestupak i prekršaj zakona (παράβασις): Rim 5, 14; Gal 3, 19; 1 Tim 2, 14 d) lutanje, zastranjenje (ἁμαρτία, ἁμάρτημα): Rim 5, 12 i Rim 7, 7 e) ludost i bezakonje (ἄνοια): Ps 68, 6; Lk 6, 11.

Na temelju ovih oznaka razradili su sv. Oci i skolastički bogoslovi pojam grijeha i dali potpunu i iscrpnu definiciju.

2) Definicija. Sv. Augustin kaže (1) kratko: Grijeh je prestupak Božjega zakona. Sv. Toma Akvinski (2) ga zove: činom protivnim kreposti. Opet sv. Augustin na drugom mjestu (3): Riječ, djelo ili želja protiv Božjega vječnoga zakona.

Grijeh je dakle ona pozitivna čovječja radnja ili djelo što je u protivnosti s moralnim zakonom. Razumije se da mora biti svijesno i slobodno, jer su to oznake ljudskoga čina koji čovjek izvodi u koliko je razumno i slobodno stvorenje. Moralno zao čin može biti samo ljudski, jer samo taj može biti slobodan; osim toga samo takav ljudski čin koji je u protivnosti s konačnom svrhom. S njom je svako naše djelo u nužnom izravnom ili neizravnom odnosu. Pa kad se jedno djelo može i mora označiti kao zlo, ono je to samo zato, jer nas odvodi od konačne svrhe. Oznaku zločestoga djela dobiva ono za nas individualno, nama se ono upisuje u grijeh; svaki od nas ima tu glavnu zadaću da živi i radi tako kako će postići određenu svrhu svoga života. Kolikogod drugi kakovi momenti imali važnost i vrijednost u našem ličnom zemaljskom životu, svi oni iščezavaju pred važnošću ovoga momenta. A to za to jer on iako naš lični momenat, ipak je integralni dio općega moralnoga reda, koji označuje ostvarenu Volju Božju u ovome svijetu. Raditi protiv te volje, znači griješiti. Moralno bogoslovlje i ne promatra ljudskih čina pod drugim

(1) Sv. Augustin, De cons. evang. 1, 2, c. 4, n. 13: »Peccatum est transgressio legis ...«

(2) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 71, ad 4. (»peccatum proprie nominat factum inordinatum«).

(3) Contra Faustum, l. 22, c. 27. »Dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam«. Ovu definiciju opravdava sv. Toma u I—II, q. 71, a. 6.

vidom, nego ih samo pod tim jednim mjeri i ocjenjuje. Otud prestupci, lutanja, povrede, otpadi i bezakonja, sve djela koja se ne usklađuju sa životnom čovječjom svrhom. Grijehom se svaki pojedinac lišava jednoga svojstva, koje nužno mora posjedovati t. j. veze s Bogom kao s konačnim našim ciljem. Pa pošto ga se čovjek lišava uvijek svojom voljom, svaki je grijeh ujedno i lična krivnja (4). To je teološko promatranje grijeha; a to je zapravo pravi pojam grijeha u običnom ili užem smislu.

Iz ovoga slijedi:

1) Nema grijeha bez slobode. Nema krivnje ako nema ličnoga pristanka za prestupak.

2) Pod »prestupkom« se razumije ne samo vanjski čin ili njegov propust nego i svaki unutarnji ljudski čin.

3) Pod »Božjim zakonom« razumijevamo svaki zakon koji veže u savjesti pod grijeh bio od Boga kao zakonodavca, bio od ljudi. I obveza što je nameće ljudski zakon ima u Bogu svoj izvor.

4) Grijeh nije neka supstancija ali nije ni puko ništa. On je pomanjkanje (negatio) jednoga svojstva, koje bi čovjek morao imati t. j. pomanjkanje uvijek potrebne veze s Bogom u ljubavi. Ujedno je on čin u neskladu s onim redom što bi po Božjoj volji imao vladati na zemlji. Grijehom nastaje nesklad u određenom redu stvorenih dobara (5)

5) Svaki je grijeh uperen protiv čovječje prirode. Po Promislu Božjem su sva stvorenja po svojoj prirodi usmjerena i upravljena k Bogu kao Stvoritelju i konačnoj svrsi svega. Moralni red u svijetu i svemiru jest dakle ostvarena Njegova Božanska volja, koja traži da stvorenja teže prirodno k svojoj svrsi. Tko dakle ruši taj usklađeni red, ruši i remeti prirodne težnje bića, radi dakle protiv zakona o prirodnom razvoju svih stvorenja. U prvom redu radi protiv svoje vlastite prirode, koja se također ima tome preodređenom redu pokoravati jednako kao sve od Boga stvoreno.

6) Grijeh je uvreda Božjega bića (offensa Dei) u koliko je izraz nepokornosti prema Njemu, prezir, nezahvalnost i neposlušnost. Ne dotiče se istina, naš grijeh samoga Božjega bića, nego kida naš odnos prema Njemu i u tom mu nanosi uvredu. Svaki je grijeh osim toga i nepravda prema Bogu (iniuria) t. j. povreda Njegovog prava: da On bude i ostane iznad svega, a grijeh ga zapostavlja stvorenju. On je i nepravednost (iniquitas) jer mu uskraćuje dužno iskazivanje počasti i nanosi prezir. Radi toga što je svaki grijeh protiv volje Božje pa ga vrijeđa, svaki je isto tako protiv Njegovih prava koja Stvoritelj ima na svoje stvorenje.

(4) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 80, a. 1.: Sola voluntas hominis est directa causa peccati eius; Peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, I—II, q. 77, a. 6.

(5) Sv. Toma, S. theol.: Peccatum non est pura privatio sed est actus debito ordine privatus, I—II, q. 62, a. 1. ad 2.

7) Grijeh je robovanje ili ropsko stanje po riječi sv. Ivana (8, 34): Svaki, koji griješi, rob je grijeha. Služi strasti kojoj se podaje; pokoran joj je, a vremenom postaje toliko da nema snage, e joj se odupre. Otud neotpornost, pomanjkanje volje za borbu, da konačno uslijedi stanje, gdje se ne pravi više razlike između vrsti i težine grijeha, pa se gomila jedan na drugi (6).

3) Nema filozofskog grijeha t. j. grijeha koji bi bio prekršaj zakona a da u isto vrijeme ne bi bio i uvreda Gospoda Boga. U ovom redu Providnosti u kojemu mi živimo, nitko ne može učiniti zla djela a da kod toga ne zna, da je uvrijedio i Boga kao začetnika ovoga moralnoga reda u svijetu. Nije moguće a da razuman čovjek trajno u životu ne bi spoznao opstojnosti Boga, pa makar i na neki nejasan način. A samo onda kad ga nikako ne bi spoznao, mogao bi učiniti nešto što se protivi razumu a da ne zna, da je to u isto vrijeme protivno i Bogu, odnosno volji Božjoj. Ona makar i nejasna spoznaja opstojnosti božanskog bića dostaje da čovjek uvidi, e ni Bogu ne može biti pravo ono što je po sudu ljudskog uma krivo. I to je dosta da svaki grijeh bude u punom smislu riječi uvreda Bogu. Crkva je osudila nauku o filozofskom grijehu (7).

4) Grijeh i nesavršenost. Nesavršenost je dvostruka: a) fizička ili negativna koju ima svako ljudsko djelo; to je pomanjkanje veće savršenosti ili sposobnosti da djelo bude još savršenije. Štogod je ljudsko sve je vremenito nastalo, manje ili više uspjelo, ali uvijek ispod najviše savršenosti, pa bi uvijek moglo biti još savršenije; takova nesavršenost dakako, ne može biti grijeh. b) moralna ili pozitivna nesavršenost je ona koju u svom ljudskom radu i kod svoga djela uzrokuje sam čovjek; ona može biti: 1) u nepotpunom smislu t. j. nehotični prestupak Božjega zakona u maloj stvari, na pr. nehotična rastresenost u molitvi; 2) u potpunom smislu t. j. čin ili propust čina na koji te potiče Božja milost, savjet duhovnika, poglavara, vlastito razmišljanje i sl. Ni to još nije grijeh, jer nema zakonske obveze, kojom bi bili dužni izvesti te i takove poticaje na dobro; ama, kad ih tkogod svojevoljno propušta, pa osobito kroz jedno duže vrijeme, rijetko će njegov postupak biti bez svakoga grijeha: bilo s razloga što može drugoga sablazniti, bilo što čovjek pogoduje svojim slabostima, duhovnoj lijenosti, strastvenosti, znatiželji, svjetskom obziru i sl.

(6) Göpfert-Staab, Moralth. I[9], str. 182. i sl.

(7) DB. n. 1290.

Kažem: rijetko će ove pozitivne nesavršenosti biti baš bez svakoga grijeha. Ne tvrdim da su uvijek vezane uz grijeh, kako neki misle (8), ali ne tvrdim ni da su uvijek bez krivnje. Može nekada biti posve razuman pa zato i dostatan razlog zbog kojega se ne prihvaćamo savršenijega djela, na pr. prilike u kojima živimo s roditeljima, s braćom, bez djece, kraj bolesnika ili da smo i sami nezdravi i sl. Jedino kad bi netko načelno odabirao manje savršeno a napuštao savršenije, približio bi se jako krivnji ali je još ne bi na se navukao; pokazivao bi, istina, da nema pravoga kršćanskoga duha u sebi, ali zbog grijeha ga nitko ne bi smio okriviti dok nema dokaza.

§ 2. ELEMENTI I UVJETI ZA GRIJEH

I. Elementi grijeha. Svaki grijeh možemo promatrati konkretno i apstraktno.

1. Apstraktno gledan ima svoj materijalni i formalni elemenat:

a) materijalni ili pozitivni (u moralnom a ne u fizičkom smislu) stoji u priklanjanju k stvari ili k stvorenju. To znači: imati neurednu želju ili nagnuće k zabranjenom objektu.

b) formalni ili privativni elemenat stoji u otklanjaju Boga kao konačnoga cilja sviju stvorenja. Čovjek se lišava nečega što bi morao imati: veze s Bogom u ljubavi i milosti.

Ovaj se formalni i materijalni elemenat ne smije zamijeniti s formalnim i materijalnim grijehom. Konstitutivna ova dva elementa su metafizičke prirode nekako kao materija i forma kod prirodnih bića. A kad govorimo o formalnom i materijalnom grijehu imamo pred očima njegovu fizičku bitnost, pa ga jedamput zovemo materijalnim ako prestupak zakona nije uslijedio svijesno i svojevoljno, a formalnim ako je uslijedio uz pristanak volje i puno spoznanje.
Prema mišljenju sv. Tome oba ova elementa spadaju na bitnost grijeha (9). Protivno gledište zastupaju Duns Skot, Suarez i dr.: bitnost je grijeha, vele, samo u formalnom elementu (odvraćanju od Boga). Osim starih teologa Cajetana, Ivana od sv. Tome, Salmaticenses i dr. zastupaju Tomino mišljenje od novijih kard. Billot, Vermeersch i Merkelbach (10). Kasnije ćemo o toj stvari još govoriti, zato je ovdje samo kao usput spominjemo.

2. Konkretno gledan svaki grijeh ima subjektivnu i objektivnu stranu:

a) subjektivno gledan kazuje nam da li je počinjen s punim spoznanjem i uz pristanak ljudske volje.

(8) Vermeersch, Theol. mor. I, str. 377. i sl.
(9) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 72, a. 1 i 3; a. 2; Contr. Gent. l. III. c. 9; De malo q. 1, a. 2.
(10) Merkelbach, n. dj. I.[2], str. 358.

b) objektivno gledan kazuje nam koliko je u protivnosti sa zakonom Božjim te u koliko i kako ruši uzakonjeni moralni red.

II. Uvjeti za grijeh. Za grijeh se traže tri uvjeta:

1) moralno zao objekt, dakle djelo protiv zakona. Ne mora objekt biti uistinu zao; dosta je da ga čovjek takovim smatra. Tko hotimice počinja djelo za koje drži da je zlo, makar uistinu i ne bilo, taj svojevoljno hoće zlo i dosljedno griješi.

Tko uzbere jabuku s tuđega drveta u misli da je to zlo djelo, doista i počinja grijeh, ne možda radi jabuke nego radi svoga krivoga shvaćanja; ali on je sâm uveličao objekt, unio je u nj jedno svojstvo kojega objekt po sebi nema, pa je grješan samo za nj.

2) prisutnost duha ili pozornost na okolnost da je djelo zlo, dakle svijest o zloći djela. Treba dobro uočiti da se za grijeh ne traži niti potpuna niti posve jasna svijest o zloći djela; dosta je i jedna nesavršena i nejasna. Čim naime netko naslućuje da bi djelo moglo biti zlo pa ga unatoč toga počinja, taj pokazuje volju (formalni objekt) da djelo izvede pa makar i zlo bilo. Njegova pripravnost na čin unatoč nejasnih kontura o nemoralnosti djela, čini mu volju nemoralnom, pa makar djelo (materijalni objekt) stvarno u takovom slučaju i ne bilo zlo.

Tko petkom jede meso držeći da je četvrtak, nikako ne griješi; ali čim mu savjest ma i najmanje šapne da je možda danas petak, a on ipak jede ne pitajući je li petak ili nije, sagriješit će, jer u sumnji ne traži da sebi pribavi izvjesnu savjest o moralnosti čina.

3) pristanak volje. Grijeh je ljudski čin; da se čovjeku pripiše mora biti izveden onako kako se od čovjeka traži: slobodno i svojevoljno. Bilo to izravno ili neizravno, volja mora taj čin prihvatiti i usvojiti, inače nije ljudski. Nema li toga, nema ni grijeha za čovjeka. Tako strastveni porivi u nama (srdžba, osjetilna požuda, pomisli i sl.) nisu naši grješni čini sve dotle dok ih mi sami svijesno ne usvojimo i ne prihvatimo. Non nocet sensus, nisi adsit consensus. Osjetilna radost, tjelesna požuda, naravna neka težnja ili naslada, sve se to znade događati u nama, ponekad tako brzo, da pravo nismo ni primjetili. Porivi tijela i osjetilne požude u nama kao posljedice istočnoga grijeha, nijesu još nikakovi grijesi. Bez pristanka volje nema grijeha; prestupak može biti materijalno zlo, ali nije formalno t. j. nije grijeh radi kojega mora čovjek odgovarati; dosljedno ne odvodi ga od konačnoga cilja.

§ 3. RAZDIOBA GRIJEHA

I. Istočni — lični (originale — personale). Istočni se grijeh prenosi na svakoga čovjeka rođenjem, a zapravo je grijeh praoca našega Adama; drugi je grijeh što ga svaki pojedinac počinja kao osoba. Lični grijeh može biti:

II. Čin — stanje (peccatum actuale — habituale). Grijeh kao čin znači zlo djelo prolaznoga karaktera; kao stanje znači trajno neprijateljstvo s Bogom izazvano grješnim činom, zapravo dakle posljedicu grješnoga čina. Ona traje dotle dok se pokorom i pokajanjem opet ne uspostavi staro prijateljstvo s Bogom. Na nama je dužnost nastojati da ne padnemo u grijeh; ako ne učinimo djela, ne ćemo dopasti ni grješnoga stanja. Svu dakle pažnju u životu valja obratiti aktuelnom grijehu koji može biti:

1) protiv Boga, bližnjega, sebe samoga, dakle prestupak onih zapovijedi koje nam nalažu da poštujemo ne samo Boga i bližnjega, nego i sebe samoga. Hula i psovka je grijeh protiv Boga; ubijstvo i krađa protiv bližnjega; pijanstvo i blud protiv sebe samoga.

2) učinkom ili propustom (commissio — ommissio) t. j. kad netko čini ono što je zabranjeno: krade; ili ne učini onoga što mu zakon nalaže: ne sluša nedjeljom sv. mise.

Propuštanjem možemo griješiti na dva načina: a) kad stvorimo u srcu odluku da neko dobro djelo ne ćemo izvesti, dakle najprije unutarnjim činom: na pr. ne ću se pokajati; b) kad izvedemo ono što smo naumili, dakle izvanjskim činom na pr. danas ne prisustvujem sv. misi i ako je nedjelja. Propuštanje je uvijek u protimbi s nekim pozitivnim propisom i ne znači čin nego odsutnost, pomanjkanje, izostanak čina (privatio). Ono što je kod njega pozitivno to je unutrašnja naša odluka, dakle razlog propusta. To izvanjsko propuštanje počinja čovjek:

a) Kad sam traži ili sam postavlja razlog zbog kojega bi mogao uslijediti izostanak zakonom naređenoga djela To čini na pr. onaj koji dobro znade, da će ga posjet kod prijatelja spriječiti prisustvovanju kod sv. mise; kad je ipak odlučio poći k prijatelju, počinio je unutrašnji grijeh propuštanja; izvanjski je počinio u vrijeme kad je trebalo poći k sv. misi, a nije pošao. Ipak to nisu dva različna grijeha nego jedan, kadgod je djelo koje uzrokuje propust po sebi dobro ili barem indiferentno; ali ako je to djelo već po sebi zlo, počinja subjekt dva grijeha: tko na pr. propusti nedjeljom sv. misu u tu svrhu da se može podati griješnom uživanju (u zlom društvu ili s određenom osobom), počinja dva grijeha.

b) Može se dogoditi da se netko pokaje radi djela iz kojega će ili radi kojega će kasnije uslijediti grješni propust, požali ga i opozove. U tom je slučaju dvoje moguće: ili će doći do propusta i unatoč ovoga pokajanja i opoziva ili ne će; ako ne dođe, stvar je u redu: čovjek pogriješio, pa i požalio ili opozvao; ako pak dođe do propusta s razloga što je pokajanje ili opoziv kasno uslijedio, nije više taj propust njegov grijeh, nego je tek jedna posljedica koje on sam više ne može ukloniti i ako mu je žao. Dakako, da on koji ju je prouzrokovao snosi te posljedice, u koliko bi nekome bile na štetu; snosi ih unatoč toga što ih je požalio i kasnije opozvao.

3) izvanji — unutarnji (internum — externum). Prvi se počinja riječju ili djelom, drugi mišlju ili željom. Ovih potonjih ima dvije vrste:

a) jedni su potpuno unutrašnji i ostaju u duši, u njoj se začinju i završuju na pr. mržnja, zdvojnost; b) drugi su takovi da traže nadopunu ili upotpunjenje izvanjskim činom: ubijstvo čovjeka je na pr. potpuno tek onda kad uslijedi i izvanjski čin t. j. stvarno ubijstvo. Ono je istina onako u duši začeto i zasnovano pravi teški grijeh (peccatum mentale), ali je takovo djelo koje po prirodi traži i izvanjsko nadopunjenje;

4) tjelesni — duhovni (carnale — spirituale) obzirom na objekt grijeha i na užitak ili nasladu koju grješnik traži, na pr. pijanstvo je tjelesni a zavist duhovni grijeh;

5) vlastiti — tuđi (proprium — alienum). Vlastitim se naziva grijeh koji počinja sam grješnik; tuđim onaj koji počinja naš bližnji, ali se nama upisuje u krivnju s razloga što smo kod njega na neki način sudjelovali, na pr. sudjelovanje kod krađe, prouzročena sablazan. Takav grijeh je zapravo tuđi i vlastiti zajedno;

6) materijalni — formalni. Prvi je nesvijesni (nehotični) prestupak zakona; djelo doduše rđavo ali se ne upisuje u grijeh, jer ga vlastita savjest nije na se uzela, ne smatrajući ga prestupkom t. j. ne znajući da je stvarno prestupak; drugi je svaki prestupak zakona učinjen s odobrenjem vlastite savjesti, zapravo učinjen svijesno i svojevoljno protiv glasa savjesti.

7) Iz neznanja — iz slabosti — iz pakosti (ignorantiae, infirmitatis, malitiae). Primijetiti valja da se kod prvih radi o neznanju iz vlastitoga nemara; pod slabošću se razumijeva slabost naše ljudske naravi koja je zbog posljedica istočnoga grijeha u napastima slabo otporna, te unatoč borbe često podliježe, dakako, redovno i konačno svojom krivnjom. Pod pakošću ili zlobom mislimo na grijehe koje netko počinja potpuno svijesno i hotimično, sam iz svoje pokvarene volje. Ne muči ga neka velika napast, ne podliježe u borbi, ne navodi ga drugi u zlo, a ipak griješi. Često takovoga čovjeka nadahnjuje želja da bližnjemu naškodi ili mu nanese žalost.

8) Teški — laki (grave — leve). Teški je onaj grijeh, koji čovjeka potpuno stavlja u opreku s Bogom i lišava posvetne milosti; zaslužuje vječnu kaznu. Obzirom na učinak svi su teški grijesi jednaki; ali obzirom na zloću nisu jednaki, nego su jedni veći, a drugi manji, na pr. veći je grijeh nevjera, nego krađa. Laki je grijeh onaj koji čovjeka ne odvodi potpuno od Boga, ne lišava ga posvetne milosti i ne zaslužuje vječne nego samo vremenitu kaznu. Teški se grijeh u pravom smislu riječi naziva i smrtni, jer ubija dušu nanoseći joj duhovnu smrt;

9) protiv Duha Svetoga, u nebo vapijući, glavni grijesi (contra Spiritum Sanctum — in coelum clamantia — capitalia). Ovo su zapravo posebne vrsti grijeha, nazvane dijelom po nutarnjoj oznaci a dijelom po vanjskim okolnostima u kojima se zbivaju. O njima ćemo kasnije napose govoriti.

POGLAVLJE II. RAZLIKA I POREDBA MEDJU GRIJESIMA

Sve se navedene vrsti grijeha mogu još promatrati prema četiri različna gledišta. Najprije a) s obzirom na našu konačnu svrhu t. j. koliko nas i kako od nje odalečuju. To je t. zv. teološka razlika, koja ih dijeli na teške i lake grijehe. Zatim: b) prema vrsti radnje t. j. s obzirom na objekt na koji se grješno djelovanje odnosi: to je specifična razlika, jer grijeh kao ljudski čin dobiva svoju specifičnu oznaku od objekta. Treće je promatranje: c) prema broju, t. j. kad se i koliko se puta pojedini ljudski čin broji kao posebni grijeh; d) napokon prema stanju i duševnom stavu subjekta iz kojega potječu: pragmatičko razlikovanje.

§ 1. TEOLOŠKA RAZLIKA: TEŠKI I LAKI

Ova se podjela zove teološka s razloga, što se obazire na Boga ($\Theta\varepsilon \acute{o}\varsigma$), koji je naša konačna svrha. Grijeh nas od nje odvodi, od Boga nas rastavlja. Uzima se dakle ovdje na oko sama priroda grijeha, ističe bitna razlika između jednoga i drugoga. Teški ima za posljedicu posvemašnji prekid našega odnosa s Bogom, a laki ga nema: otud se teški zove i smrtni (mortale) grijeh, jer život duše bez posvetne milosti znači smrt; laki se zove oprostivi (veniale), ne zato što bi bio lako oprostiv, nego zato što je oprostiv po svojoj prirodi; ne kida naše veze s Bogom, ne znači velikoga nereda u prirodnom skladu. Čovjek ne može zadovoljiti za teški grijeh, jer on traži vječnu kaznu, koje čovjek nije u stanju dati; po svojoj biti je za nas neoprostiv, jer je neizmjerna uvreda Boga, kojoj nije u stanju zadovoljiti ograničeni čovjek. Laki grijeh naprotiv iziskuje samo vremenitu kaznu, pa čovjek za nj može zadovoljiti Božjoj pravdi i postići oproštenje.

I. Nijesu svi grijesi jednaki: jedni su po prirodi teški a drugi laki. Protivno su naučavali: a) već u rano kršćansko doba Jovinijan († 406); b) Pelagijanci s tvrdnjom, da se posvetna milost gubi sa svakim grijehom (11) b) Wiclif († 1384) i Hus († 1415): grijesi predestiniranih su laki, a ostalih teški (12);

c) Luther: svi su grijesi smrtni; Calvin: grijesi odbačenih su teški, a vjernih laki, ne zato što i oni ne bi po sebi bili teški, nego zato što se njima ne uračunavaju kao teški (13);

d) M. du Bay (Baius): svi su grijesi jednako teški, nijedan po svojoj prirodi ne zaslužuje oproštenja (14).

Tezu dokazujemo:

1) iz sv. Pisma:

a) ono izrično navodi da je jedan grijeh veći od drugoga Iv 19, 11;

b) isporeduje jedne s drugima i nalazi da su jedni slični komarcu a drugi devi; jedni trunu a drugi gredi Mt 23, 24; Lk 6, 44; Mt 7, 3; 18, 23;

c) ima i takovih koji isključuju iz kraljevstva Božjega 1 Kor 6, 9, a druge počinjaju i pravednici 1 Iv 1, 8; Eccl 7, 21;

d) ne zaslužuju svi jednake kazne Lk 10, 12,

2) Iz nauke sv. Otaca: mjesto mnogih neka bude dosta navesti sv. Augustina koji može i u toj stvari predstavljati autentičnu nauku sv. Otaca. Jedne zove »strahovitim« zločinom a druge »svagdanjim«; prekorava s ludosti one koji bi tvrdili da su svi grijesi jednaki (15); sv. Ambrozija koji ih izrično dijeli u lake i teške (16).

3) Iz dokumenata crkvenog naučiteljstva: a) koncil milevitanski protiv Pelagijanaca uči podjelu grijeha na teške i lake (17); b) koncil tridentski je osudio Lutherovu nauku (18); c) M.

(11) DB n. 103, 107.
(12) DB n. 631.
(13) DB n. 776.
(14) DB n. 1020.
(15) De civitate Dei l. 14. c. 9; De symbolo ad cathec. c. 7.; Enchiridion de fide, spe et caritate c. 68.
(16) De paenitent. c. 10.
(17) DB n. 106, 107, 108.
(18) DB n. 804 i 883.

du Bay je odsuđen od pape Pija V. (1. X. 1567.) (19); d) nauka o paklu i čistilištu uključuje razliku između teškoga i lakoga grijeha (20).

4) Razum nam kazuje: ima prestupaka koji se nikako ne mogu kvalifikovati kao teški, pogotovo ne u poredbi s onima koji su doista takovi, jer su prvi po svojoj prirodi neznatni i bez naročite vrijednosti: ubiti čovjeka ili mu nepovlasno odnijeti drva iz dvorišta, dva su grijeha između sebe po težini različna kao nebo i zemlja.

II. Kriterij za ocjenu teškoga i lakoga grijeha. Kad znamo da ima teških i lakih grijeha nastaje pitanje: po kojem ćemo kriteriju prosuđivati da je jedno djelo teški a drugo laki grijeh? Nije tako jednostavno postaviti jedan opći normativ koji bi se na sve protezao i za sve slučajeve bio dostatan; mnogo je komponenata koje ovdje ulaze u obzir. Ne ćemo međutim pogriješiti ako kažemo, da je Pravednost mudro udesila, da čovjek jednom apsolutnom sigurnošću ne može uvijek odrediti što je teški a što je laki grijeh. Zlo bi bilo kad bi on to mogao; lakoumnost ljudska ne bi imala granica: gomilala bi lake grijehe sve bez skrupula u uvjerenju da još uvijek ostaje u prijateljstvu s Bogom, ako ga s druge strane i vrijeđa bez straha. Psihološki je opravdano što po sv. Augustinu u ovoj stvari ne ćemo mjeriti ljudskom vagom ili mjerom nego Božjom, koji najbolje zna što je teško a što lako u ljudskom djelovanju (21).

Da upoznamo razliku između teškoga i lakoga grijeha ne ćemo se u prvom redu osloniti na svoj vlastiti sud nego na:

1) **vanjske kriterije.** To su: a) sv. Pismo koje pravi razliku između grijeha a često pojedine grijehe naziva lakima a druge teškima. Po njemu saznajemo za mnoge pojedinačne grijehe jer se ondje spominju. Nema sumnje da su teški oni grijesi za koje sv. Pismo veli: da isključuju iz kraljevstva Božjega, da vape u nebo za osvetom, da povlače za sobom vječnu smrt, da ih Bog mrzi i sl. (22);

b) tradicija i praksa Crkve od najstarijega doba do danas, njezine odluke i naredbe u stvari naučavanja (»propositiones damnatae«; c) suglasna nauka sv. Otaca i bogoslova;

(19) DB n. DB n. 1001 i sl.
(20) DB n. 40, 321, 410.
(21) De baptism. l. 2 c. 6, n. 9; Keilbach V., Die Metaphysik der Sünde »Die Problematik der Religionen«, Paderborn 1936.
(22) Vidi osim gore navedenih mjesta: Gen 4, 10; Ex 22, 22: Prov 6, 16; Gal 5, 19.

2) **unutrašnje kriterije.** Prema njima treba:

a) razmotriti sam predmet ili objekt grijeha: ako je teška nepravda ili teška šteta nanesena bližnjemu, nama samima ili Bogu, bit će jamačno i grijeh težak;

b) razmotriti naše ponašanje i stanje kod izvedbe djela: ako dobro znamo što činimo i ako to potpuno slobodno izvodimo u punoj svijesti da se teško ogrješujemo, nema sumnje da ćemo i objektivno teško sagriješiti. Naprotiv toliko puta sami sebi kao subjektu priznajemo da nismo mnogo krivi kod nekoga djela: ono će dakle biti za nas laki grijeh.

Sve što se zbiva u polusnu, u velikoj nervozi, u polusvijesti ili velikoj rastresenosti, ne će se moći označiti kao potpuno spoznanje, kakovo se traži za teški grijeh. Isto je i s pristankom volje. Ako je ona sva u jednoj težnji za objektom, znak je da ga hoće potpuno i grijeh će biti teški; ako je i objekt težak i spoznaja potpuna, ali nema potpunoga pristanka, nema ni potpunoga t. j. teškoga grijeha. A potpunoga pristanka nema onda kad netko izvodi posao ili djelo preko volje, na pô prisiljen, u polusnu ili polusvijesti.

III. Prema težini uvrede Bogu nanesene ovako razlikujemo grijehe:

A) **po prirodi teške** (ex genere gravia). To su grijesi kojima povređujemo koju tešku zapovijed na pr. zapovijed ljubavi prema Bogu, prema sebi, prema bližnjemu. Ne treba nikakovih naročito teških uvjeta niti kakove posebne zloće, da na tom polju i u opsegu te zapovijedi teško pogriješimo. Povreda zapovijedi ljubavi koju je Krist toliko naglasio, po sebi je teški grijeh, jer nas zapovijed ljubavi kao temeljna značajka kršćanstva teško obvezuje. Ali to ne mora biti apsolutno bez izuzetka. Zato se po prirodi teški grijesi dijele u:

a) uvijek teške (ex toto genere gravia) koji su uvijek teški po svom objektu. Predmet im je takav, da uvijek bez izuzetka znači tešku povredu moralnoga reda. Pa makar i u najmanjem opsegu izveden, on uvijek donosi sobom tešku povredu zakona. Osim toga je takav da se ne da smanjiti (»parvitas materiae«), niti se od njega može jedan dio oduzeti već uvijek dolazi sav u obzir: čim je grijeh počinjen u toj stvari, već je i težak. Jedino ako djelo nije izvedeno s potpunim znanjem ili s potpunim pristankom volje, onda ne bi bio teški grijeh; ali to je olakšica s druge strane, a ne sa strane predmeta ili objekta.

Uvijek teški grijesi koji ne dopuštaju smanjenja materije, jesu oni koji se:

a) izravno tiču Boga i njegovih savršenosti. Lako je shvatljivo da ovdje s obzirom na predmet ne može biti »više« ili »manje« grijeha; kad se nešto izravno tiče Gospoda Boga, sve je uvijek naloženo pod teškom odgovornosti; bilo malo ili puno, uvijek je teško: nevjera, blasfemija, mržnja na Boga, kriva zakletva;

b) odnose na opstanak ljudskoga roda: grijeh nečistoće izravno namjeravan i svojevoljno izveden protiv zakona, koji ga zabranjuju;
c) odnose na predmet što se po prirodi ne da dijeliti, jer sav stoji u jednom jedinom nedjeljivom činu: povreda ispovijedne tajne, propis naravnoga posta prije pričesti.

b) ne uvijek teške (ex genere non toto gravia). Oni su istina teški po prirodi ali ne uvijek. Predmet im je takav da se može umanjiti, pa će u danom slučaju ako je malena materija biti i malen ili laki grijeh. Tako je uvijek kod povrede tuđega vlasništva: ako je ukradena svota velika bit će teški, ako je malena bit će laki grijeh. Vlasništvo je predmet koji dopušta stupnjevanje na više i manje; tako je i kod povrede zakona ljubavi: dužna ljubav ili poštovanje može biti veće ili manje, osim toga što nismo ni dužni sve ljude ljubiti jednakom ljubavi;

B) **po prirodi lake** (ex toto genere levia). Kod njih je predmet takav da s te strane ne dopušta teškoga grijeha na pr. neumjereno spavati, jesti, napiti se i sl. Objekt sam po sebi ne predstavlja nikako neke teške povrede ni objektivnoga moralnoga reda, ni volje Božje kao zakonodavca. Ako ipak dođe do teškoga grijeha, može to biti: a) zbog pogrješne savjesti (tko na pr. krivo drži da je prekomjerno uživanje jela teški grijeh) ili b) zbog okolnosti koje čitavoj stvari daju drugi značaj (okolnost da je netko crkveno lice, čini da on uzrokuje za svoje vjernike tešku sablazan ako napit tetura po ulici).

A) O TEŠKOM GRIJEHU NAPOSE.

1. — **Bitnost teškoga grijeha.** Imajući sve to pred očima ovako ćemo označiti u čemu stoji bitnost teškoga grijeha:
a) subjektivno svakako u činu volje kojim se čovjek priklanja k stvorenju (pozitivni, materijalni elemenat), a odvraća (privativni, formalni elemenat) od Boga.
Po mišljenju sv. Tome (23) valja za oznaku bitnosti teškoga grijeha uzeti oba konstitutivna elementa a ne samo formalni (privativni) elemenat, kako misle Scotus i Suarez. Priklanjanje k stvorenju naime samo po sebi ne bi bilo grješno, kad taj materijalni voljni čin ne bi ujedno uključivao i odvraćanje od konačne svrhe; on dakle svoju formalnu oznaku dobiva po nesukladnosti s Božjom voljom, pa kao

(23) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 20, a. 1, ad 1; q. 71, a. 6; q. 73, a. 2; C. Gent. l. III, c. 9.

cjelina, kao neko zlodjelo predstavlja nešto pozitivno a ne čistu negaciju. No ni čistu privaciju ne može predstavljati s razloga što volja u moralnoj ocjeni stvari uvijek ide za nekim dobrom pa bilo ono i prividno, a nikada za zlom kao takovim. I u grijehu dakle zadržava ona neki svoj pozitivni pravac k dobru (bonum apparens); ono nije stvarno dobro nego samo formalno, no zato nije ni čista privacija nego djelomična i nepotpuna (24).
I ako je zapravo sva teškoća grijeha iznesena već i označena u formalnom elementu kad je rečeno, da se čovjek od Boga otkrenuo, bolja je oznaka sv. Tome zato jer je potpunija. Otkretanje od Boga još ne kazuje obraćanje k stvorenju i ako jedno stvarno slijedi iza drugoga; kad su oba elementa spomenuta ne ostaje više ništa, što bi trebalo navesti da se potpuno označi bitnost teškoga grijeha;
b) objektivno stoji teški grijeh u teškom prestupku Božjega zakona i velikoj povredi moralnoga reda u svijetu. Taj red je ustanovljen Božjom voljom, popunjen zakonom crkvenim, državnim ili društvenim. U njemu su određene smjernice našega odnosa prema Bogu, bližnjemu i prema nama samima. Tko taj red teško narušava dovodi u opasnost pravilan i uredan društveni život, rast i razvoj čitavoga stvorenoga svijeta. Zato je Gospod Bog i odredio da se taj red poštiva i čuva u našemu interesu.
2. — **Grijeh i konačna svrha.** Teški je grijeh uvijek uperen protiv Boga kao konačne svrhe. Obraćanje k stvorenju znači zapostavljanje Boga stvoru. Ljubav koja po moralnom redu ima da stremi k Bogu na prvom mjestu, postavlja na to prvo mjesto stvorenje a Boga iza stvorenja. Jasno je da je tim prirodni red porušen, a svaki grijeh postaje prvenstveno i formalno povreda ljubavi k Bogu; milost se gubi, zavrijeđuje kazna.
To se uvijek događa kod svakoga teškoga grijeha, bilo:
a) izričito kao u grijehu mržnje na Boga, bilo:
b) uključivo kao u svakom drugom grijehu kod kojega čovjek istina Boga ne mrzi niti bi htio da se od njega odijeli, ali ga ipak stvarno ostavlja kad se podaje grijehu i s Bogom ljubav prekida.
Svaki teški grijeh zapostavljajući ljubav prema Bogu ističe egoističnu ljubav prema vlastitoj osobi. Kad se čovjek u grijehu obraća k stvorenju a zabacuje Boga, čini to konačno zato što mu samomu tako godi i što mu donosi neko veselje, uživanje ili korist.

(24) Merkelbach, n. dj. str. 357. i sl.

B) O LAKOM GRIJEHU NAPOSE.

1. — **Laki grijeh** po prirodi ima: a) neznatan ili malen predmet (objekt), b) nepotpun ljudski čin bilo s obzirom na pažnju bilo s obzirom na voljni pristanak.

Nijesu kod svakoga lakoga grijeha oba ova uvjeta zastupana, nego sad jedan sad drugi. Može biti pozornost potpuna i voljni pristanak isto tako potpun, pa će ipak grijeh biti laki jer je objekt takav. Naprotiv: i kraj teškoga objekta i stvarno velikoga prekršaja ne će biti teškoga grijeha ako je počinjen bilo s nepotpunim pristankom volje, bilo s nedostatnim spoznanjem moralnosti objekta.

Njemački je teolog Hirscher (25) tvrdio, da je svaki grijeh gdje su pozornost i pristanak potpuni, u stvari teški grijeh. To je krivo već s razloga što objekt daje glavno obilježje činu; gdje je objekt po sebi neznatan, bila pozornost i spoznaja potpuna, ne može čin (grijeh) dobiti jače oznake nego što je imade sam objekt; ali ipak je među lakim grijehom koji je počinjen s nedostatnom pažnjom i onim koji je počinjen s potpunom. neka razlika: i jedan je i drugi laki grijeh. ali je onaj što je učinjen s potpunom pažnjom u poredbi s prvim, i ako u svojstvu lakoga grijeha, teži. Kod njega dolazi formalni elemenat grijeha svijesno do izražaja, a ono što je svijesno, jače je i teže od onoga, što je polusvijesno.

2. — **Bitnost lakoga grijeha.** Prema onomu što smo rekli za teški grijeh, s potrebnim preinakama izvodimo i za laki grijeh:

a) subjektivno stoji laki grijeh u činu volje, kojim se čovjek priklanja doduše k stvorenju, ali da se ipak od Boga kao svoga konačnoga cilja potpuno ne otkida. Na pitanje kako je moguće da se čovjek u jednu ruku priklanja k stvorenjima, a da se od Boga ne otkida i da s Njim ostaje u prijateljstvu, odgovaramo: kod grješnika s lakim grijehom takovo je duševno raspoloženje, da se on nikada ne bi okrenuo k stvorenju, kad bi znao da će tim načinom za uvijek izgubiti Božje prijateljstvo. Psihološka veza nije dakle prekinuta, zato je moguće da kraj lakoga grijeha ostaje prijateljstvo s Bogom i ako je ono u neku ruku smanjeno, ponešto ohladnjelo, no nikako potpuno prekinuto;

b) objektivno stoji laki grijeh u razmjerno malom prestupku

(25) Kleutgen, Die Theol. der Vorzeit II[2], B. str. 421; Göpfert-Staab n. dj. str. 202.

Božje zapovijedi i lakoj povredi moralnoga reda. To se događa kadgod je:

1) objekt po svojoj prirodi takav da uvelike ne narušava uzakonjenoga reda, dakle malen ili neznatan po sebi; ili:

2) nesavršen čin, kojim ga čovjek narušuje. Povreda reda može biti u stvari velika; ali ako je djelo počinjeno ili bez dostatne pozornosti ili bez dostatnoga znanja o njegovoj moralnosti, ne može biti teški, nego laki grijeh, jer nema ni znanja ni pristanka, dakle ni potpunoga voljnoga čina o teškoj stvari.

§ 2. SPECIFIČNA RAZLIKA GRIJEHA

Kod svakoga se grijeha može pitati: zašto je taj čin zao? Možemo tražiti razlog zbog kojega je uvršten među djela, što odvode od konačne svrhe. Taj će razlog biti jedamput na pr. povreda ličnosti: kleveta; drugiput povreda vlasništva: krađa; trećiput povreda Božjega prava na naš život i na zakone njegovog razvoja: grijeh nečistoće. Uvijek će se pokazati, da se kod svih može i mora naći neki razlog zbog kojega jedan nosi baš ovaj, drugi baš onaj karakter zloga djela.

Sv. Toma Akvinski (26) izvodi specifičnu diobu grijeha iz formalno različnih objekata; I. Duns Skot (27) iz različnih kreposti, s kojima su dotični grijesi u protivnosti; Vasquez (28) otuda što su formalno različne zapovijedi koje čovjek prestupa počinjajući grijeh.

Prema tome bi specifično različni grijesi bili oni, koji se tiču specifično različnih formalnih objekata po aksiomu: actus specificantur ab objecto. Kako objekt daje glavnu notu moralnosti djela, on je i kod određivanja vrsti glavni faktor; ili se protive specifično različnim krepostima na pr. ubijstvo se specifično razlikuje od nečistoće, jer ubijstvo povređuje krepost pravednosti, a nečistoća krepost umjerenosti; ili povređuju specifično različne zapovijedi na pr. ne ukradi i nemoj krivo svjedočiti. Ako stvarno razmotrimo ova tri naoko različna mišljenja, vidjet ćemo da su doista samo naoko različna, a stvarno se popunjuju. Na pitanje: po čemu se kreposti specifično razlikuju, mora Duns Skot odgovoriti: po speci-

(26) S. theol. I—II, q. 72, a. 1, 3, 4; II—II, q. 99, a. 2.

(26a) Enciklika »Divini illius magistri« od 31. XII. 1929, AAS, XXII (1930), br. 2.

(28) Disp. in I—II. S. Thomae, disp. 98, c. 2.

fično različnim objektima. Jednako su zapovijedi i zakoni različni u koliko se osvrću na različne kreposti ili ih zaštićuju. Ispravno će zato biti reći da: osnovnu specifičnu diobu grijeha određuju formalno različni objekti, ali bližu razliku pokazuju dotične kreposti ili zakoni kojima se grijesi protive.
Prema tome postavljamo pravila:

I. Specifično različni su oni grijesi koji se protive specifično različnim krepostima.

Krađa se protivi kreposti pravednosti a nečistoća kreposti umjerenosti. Pravednost i umjerenost su dvije specifično različne kreposti, dakle su i grijesi protiv njih između sebe specifično različni. I kad bi netko jednim činom povrijedio više kreposti međusobno specifično različnih, počinio bi tim jednim činom isto toliko specifično različnih grijeha koliko je kreposti povrijedio. A zašto? Svaki grijeh znači neko pomanjkanje potrebnoga našega odnosa prema Bogu: taj potrebni odnos zovemo krepošću ako je stalno naše svojstvo; a ako je povremeno ili prolazno (aktualno) zovemo ga kreposnim činom; uvijek je on dakle kreposna neka forma (u stvari je to moralno dobar čin ili stanje) u kojoj valja da se naša djela predstave Bogu. I koliko je povređâ ove specifično različne forme, toliko je specifično različnih grijeha. Pomanjkanje dakle ispravnoga odnosa i kreposnoga djela dobiva isti karakter kao što bi ga imalo samo djelo, kad bi stvarno postojalo. Nevjera, zdvojnost i mržnja na Boga tri su specifično različna grijeha, jer se protive trima specifično različnim krepostima; ubijstvo svećenika je dvostruk grijeh, jer se protivi kreposti ljubavi (prema bližnjemu) i štovanja Boga (posvećena osoba).

II. Specifično različni su grijesi i oni koji se protive jednoj te istoj kreposti, ali

a) na moralno različan način. Ubijstvo, krađa, preljub — svako na svoj način vrijeđa jednu te istu krepost pravednosti. Čovjek ima pravo ne samo na život nego i na imetak i na vjernost bračnog druga: svako je to pravo moralno uzeto objekt svoje vrsti: predstavlja zasebnu moralnu jedinicu, zato je i njihova povreda zabranjena posebnim zapovijedima u dekalogu: petom, šestom i sedmom. To su i moralno i specifično različna dobra, zato i specifično različni grijesi;

b) na formalno različan način, biva: kad su nutarnji motivi koji zabranjuju djelo formalno različni, kao kod posta koji nalaže Crkva i na koji si obvezan po zavjetu. Dva su formalno različna motiva: jedan je crkvena zabrana a drugi svojevoljno učinjeni zavjet; dva će dakle biti specifično različna grijeha i ako izvedena jednim činom;

c) na suprotan način t. j. s jedne se strane čini previše a s druge premalo. Škrtac i rasipnik vrijeđaju jednu te istu krepost darežljivosti, svaki na svoj način: jedan pretjeruje a drugi daje premalo; dva su suprotna grijeha, jer su im motivi suprotni; svaki je specifično druge vrsti.

§ 3. RAZLIKOVANJE GRIJEHA PREMA BROJU

Na pitanje kako se broje grijesi misli se na broj grijeha jedne te iste vrsti. Jasno je da su specifično različni grijesi ujedno i brojčano različni, t. j. da se broje kao zasebne jedinice. Tko jednim činom počini specifično različne grijehe blasfemije, krađe, zavisti, očaja počinio je četiri grijeha. Ali grijesi koji se razlikuju po broju, nipošto se ne moraju razlikovati specifično: tri krađe na tri strane u jednom danu, mogu biti tri grijeha i ako su sve tri iste vrsti; tko krade da sebi omogući grješni sastanak s tuđom ženom, nije počinio samo dva specifično različna grijeha, nego i na broj dva. I onaj je počinio dva specifično različna grijeha, tko nepravedno udari svećenika: grijeh protiv pravednosti i protiv privilegija što ga vjerski službenici uživaju. A naprotiv: tko kupi alat kojim će obiti bravu, sjedne na vlak pa se odveze u grad u namjeri da pod veče provali u blagajnu kojeg poduzeća pa doista iste večeri uspije u tom poslu, nije počinio više nego jedan jedini grijeh.

Iz navedenih je primjera vidljivo ne samo da se jednim činom može počiniti više grijeha, nego da i jedan grijeh može iziskivati višekratni postupak i opetovano djelovanje s naše strane. Ispravno je prema tome ustvrditi, da se kod jednoga čina brojčana razlika između grijeha ima odrediti s jedne strane obzirom na moralno različne objekte, a s druge na moralno različne voljne čine pojedinca. Naglasujemo: i objekti i voljni čini moraju se u moralnom pogledu razlikovati jedan od drugoga. Samo tako čini svaki za se jedinicu, koja se ne može vezati ili dovoditi u vezu s drugim objektom ili s drugim voljnim aktom.

Fizička razlika ili jedinstvenost ni objekata ni akata ne ulazi ovdje u obzir, jer je to samo vanjski dopunjak unutrašnjeg akta, koji se cio začinje i rađa u duši pojedinca (29).

Prema tome:

I. Toliko brojimo grijeha koliko kod čina brojimo moralno samostojnih objekata.

Bio čin unutrašnji bio vanjski, kadgod se odnosi na fizički više objekata, samo će onda biti po broju više grijeha kad su ti fizički objekti ujedno i moralno samostojni objekti, dakle različne moralne jedinice koje se ne mogu moralno ujediniti, baš jer nemaju nikakova zajedničkog naslova ni veza pa se ne mogu uzeti kao moralno jedan objekt. Mogu li se pak uzeti kao moralno jedan objekt, dakle ako nisu moralno samostojne jedinice, ili uzima li ih subjekt tako i obuhvaća li ih kao jedno, dakle kao jedan moralni objekt, bit će i jedan grijeh. Dakle:

a) Tko u svom srcu (unutrašnji čin) mrzi dvije osobe, poželi zgriješiti s tri žene, odluči zanemariti sv. misu četiri puta u mjesecu, čini svaki puta samo jedan grijeh, jer misli u jedan mah doduše na fizički više raznih objekata, ali ih shvaća pod jedno, kao jedan moralni objekt. Kad bi ih želio pojedinačno, kao potpuni samostojni čin, svaki objekt za se, tako ih u duši gledao, a pogotovo stvarno izvršivao, ne bi više bilo jedinstvenosti, nego mnogostrukost u moralnom pogledu zato i više grijeha.

b) Kad bi netko jednim hicem oborio i ubio (vanjski čin) više ljudi, bila bi takova želja jedan grijeh, jer ih subjekt gleda pod jednim vidom; ali i izvršen takav čin bio bi jedan grijeh, kad bi bez predviđanja pojedinačnosti namjera bila tako izvedena kao za moralno jednim objektom.

Praktički je to jedva moguće. Ubijstvo više ljudi, pa i jednim hicem koji ide za tim da ih više ubije, redovno će biti brojem više grijeha. Jedino kod onoga koji namjerice prouzroči na pr. željezničku nesreću, gdje nastrada životom više ljudi: taj možda u onom svom luđačkom afektu jedva da i misli na više objekata svoga čina, nego bez svijesnoga predviđanja pojedinosti ima jednu namjeru: da izazove katastrofu, pa ima zato jedan grijeh.

c) Fizički različni objekti ako su koordinirani t. j. ako se smatraju kao integralni dijelovi jednoga djela, dakle i ako su fizički odijeljeni, ali ipak moralno ujedinjeni jer rade o jednoj stvari — svode se na jedan grijeh. Tako na pr. čovjek koji rasrđen zbog neke stvari psuje sve i sva kroz svojih deset minuta, čini jedan grijeh; više nepristojnih doticaja zajedno s riječima i željama, izmijenjenih kroz kratko vrijeme s jednom osobom jedan je grijeh; svećenik koji u smrtnom grijehu jednom prilikom dijeli sv. pričest većem broju osoba ima jedan grijeh. Sve to za to jer je moralni objekt jedan, i ako je fizičkih čina više.

d) Fizički različni objekti ako su subordinirani, t. j. ako se imaju smatrati kao sredstvo ili kao sredstva koja idu za jednim ciljem, jedan su grijeh. Na pr. nagovori, razgovori, darovi, želje, riječi, doticaji i konačno djelo preljuba, te sve što je s tim u vezi jedan je grijeh, jer su to sve dijelovi i sredstva da se taj i takav grijeh počini. Razlog jedinstvenosti je u namjeri, koja traje neprekidno i veže sve pojedinačne dijelove. Prekine li se ona, prekinuta je jedinstvenost; svaki novi čin, pa bio po prirodi i subordiniran, znači novi grijeh.

Bilješka. S ovim se u vezi rješava i pitanje: kako se treba u ispovijedi ponijeti s obzirom na dužnost da valja pojedinačno reći sve grijehe. Ispovijed treba da je potpuna; pošto pak jedan čin može sadržavati više ili manje zloće, a prema tome više ili manje krivnje, treba to ispovjedniku reći za ravnanje; inače bi ga mogli zavesti u bludnju. Kad bi onaj koji je jednim hicem ubio tri čovjeka rekao u ispovijedi samo: počinio sam ubojstvo, mislio bi ispovjednik da je ubio jednoga čovjeka. Ispovjednik je sudac, on određuje pokoru; drukčije će suditi i dosuditi kad zna da su doista ubijena tri čovjeka. Ne treba dakle suzavati zahtjeva za integralnom ispovijedi; vjernike valja upućivati da budu što konkretniji i detaljniji. I onako postoji kod većine nastojanje, da obave ispovijed u što neodređenijim izjavama i gotovo u nekim isprikama. Neka naši vjernici znaju da ispravno i iscrpno otkriju svoje duše u sv. ispovijedi.

II. Toliko brojimo grijeha koliko brojimo moralno novih voljnih čina u istoj stvari.

Novi voljni čin nastaje, kad se dotadašnji prekine ili prestane. Fizički se prekida jedan čin, kad nastupe prirodni razlozi ili zakoni za to: san, posao; moralno se prekida neki čin, kad on više ni stvarno ni virtualno ne traje, pa se novi ne može smatrati nastavkom ili vezom s prijašnjim činom. Tada se izgubi moralni kontinuitet, ne može se više govoriti o jednoj te istoj volji, pa ni o jednom činu.

(29) Tako Billuart, Concina, Sv. Alfonz L., Lehmkuhl, Göpfert-Staab, Merkelbach protiv mišljenja kardinala de Lugo, Noldina, Vermeerscha i dr.

To biva na tri načina:

1) Svojevoljnim opozivom čina, dakle jednim novim voljnim aktom koji je prvomu suprotan ili s njim nespojiv; netko se na pr. pokaje za svoje zlo djelo i odluči ukradenu stvar vratiti; najednom do podveče promijeni svoju dobru odluku i odustane od nje; on počinja novi moralni zao čin i drugi grijeh.

2) Svojevoljnim prestankom u rđavom poslu. Razumije se da taj prestanak mora biti ujedno i slobodan. Tko se tako okani čina na pr. neurednih misli i prijeđe na sasvim drugo polje zanimanja, prekinuo je jedan rđav posao; povrati li se k njemu za koje vrijeme, počinja drugi novi grijeh, jer je moralni kontinuitet s prvim posvema bio prekinut.

3) Naravnim prestankom čina, koji nastaje uslijed zaboravnosti, rastresenosti, čitanja, spavanja, pijanog stanja i sl. Taj prestanak mora trajati bar toliko vremena, da se eventualno ponovni povratak k činu ne može smatrati jednostavnim nastavkom. Koliko je to vremena ne da se naprečac odsjeći, nego se ima prosuditi u vezi s okolnostima i s jačinom samoga prvoga čina.

a) Kod čisto unutrašnjih čina (želje, krivo suđenje, sumnje o vjeri, neuredne misli) bit će redovno jedan grijeh, doklegod se može reći da se nižu kao pod uplivom jednoga strastvenoga zamaha ili voljnoga prohtjeva. Razmak vremena do novoga čina računa se oko 2 sata; što je preko toga vjerojatno je već novi čin. To vrijedi i onda, ako je nutarnji čin prekinut pod silu, na pr. radi nečijega nenadanog dolaska.

b) Kod mješovitih čina, dakle željâ koje treba privesti u djelo, valja gore spomenuti razmak vremena produljiti. Drugim riječima: strastveni porivi su ovdje jači i silniji, pa zato duže traju. Naročito to vrijedi za slučaj, ako je čin već nekako otpočeo, na pr. spremanje na izvršenje nećudorednoga djela, na osvetu, krađu i dr.

c) Kod vanjskih čina nastaje moralno umnažanje onda, kad je jedan čin obavljen i potpuno završen. Makar bilo i kratko vrijeme razmaka između jednoga i drugoga čina, ako je svaki u sebi cio, svijesno učinjen, broji svaki kao novi grijeh. Propust ili prekršaj posta u korizmi svaki je dan po jedan grijeh, jer je svaki čin (propust) u sebi cio i završen. Tko krade žito iz jednoga hambara svaki put čini novi grijeh, osim ako ima na umu da ukrade jednu određenu količinu. Vanjski je čin jedan objekt za se ako je samostalan, t. j. ako nije dio nekoga drugoga ili ako nije samo sredstvo k drugom glavnom činu. Kad je takav slučaj vrijedi za njih ono, što smo rekli kod pravila I.

Opaska. Neki (30) postavljaju kao 3. pravilo: Toliko brojimo grijeha koliko je potpunih voljnih čina s obzirom na različne objekte. Kad je s jedne strane voljni čin potpun kao moralna jedinica, a objekt s druge strane različan jedan od drugoga opet kao moralna jedinica, posve je jasno, da su to brojčano različni grijesi. Krađa triju stvari na tri strane u tri puta za svakoga je jasno da čini tri grijeha. Zato ovoga principa ne navodimo kao posebno pravilo.

§ 4. PRAGMATIČKO RAZLIKOVANJE GRIJEHA

Pragmatičko se razlikovanje grijeha svodi na gledanje prema jednoj stalnoj, većoj ili manjoj sklonosti subjekta k izvjesnim grijesima. Sklonost je uzrok, a grijeh posljedica. Općenito promatrana ona kod ljudi može biti različna:

a) kao posljedica istočnoga grijeha — jednaka je kod sviju; svi smo jednako oslabljeni s obzirom na umsku i voljnu sposobnost, svi jednako naginjemo na osjetilnost i materijalnost, koja nam je stalnim poticajem na grijeh;

b) kao posljedica čestoga svojevoljnoga aktualnog griješenja — veća je kod onoga, koji se više odaje nekom grijehu (pijanstvo, blud i dr.). Psihološki je posve razumljiv postanak t. zv. grješne navike, habitualnoga grješnoga stanja, koje čovjeku postaje »drugom prirodom«. U tom se i takovom stanju, kako smo na drugom mjestu istakli, ne može svaki pojedini voljni čin ocijeniti kao onaj, koji je izveden bez habitualne sklonosti k izvjesnom grijehu. Ponekad je ovaj upliv toliki, da teški grijeh mijenja u laki;

c) kao posljedica takovoga dugotrajnoga grješnog stanja može se izroditi u prezir Boga i njegove milosti, dakle u stanje potpuno pokvarene volje. Ono može nastati kod ljudi koji stalno odbacuju Božje nukanje na dobro i stalno preziru svaki njegov izravni ili neizravni poticaj na krepost. Ova stanja mogu uslijediti jedno iza drugoga, ako se pojedinac ne brine da im se uz pomoć Božju opre za vremena (31).

Antropološkim razlikovanjem grijeha može se nazvati njihova razdioba u duhovne (spiritualia) i tjelesne (carnalia) grijehe s naslova duhovnoga ili tjelesnoga uživanja za kojim subjekt teži kad se odaje

(30) Seipel-Ujčić, n. dj. str. 468.

(31) Schilling, Theol. moralis fundamentalis n. 105 i 164.

grijehu. Ta razdioba istina nije adekvatna, jer se i kod tjelesnih grijeha nalazi neko duhovno uživanje, a grijehe spiritualnoga karaktera (škrtost, zavist) uvršćuje sv. Pavao (Gal. 5, 19) među tjelesne; no u jednom širem značenju izraza duhovno i tjelesno, može se prihvatiti i to razlikovanje.

POGLAVLJE III. SUBJEKT GRIJEHA

Svojstvo je svakoga našega moralnoga djela da proističe iz slobodne volje. Prema tome je volja pokretač voljnih čina bili oni dobri ili zli, njihov nosilac dakle nosilac i subjekt grijeha. A kako voljni čini nisu samo oni koje voljom slobodno i hotimično izvodimo, nego i oni koje svojevoljno prenosimo na volji podređene moći, slijedi da i te naše moći mogu biti subjektom grijeha. To su razum s jedne, a naše (niže) osjetilne moći s druge strane. Prema tome ćemo subjektom grijeha redom ispravno označiti: a) osjetilnu težnju, b) razum i c) samu volju. Svaka je subjektom onih grijeha koji se dotičnoj moći mogu pripisati kao izvoru ili nosiocu (32).

§ 1. PORIVI OSJETILNE TEŽNJE

1. — **Osjetilna težnja** može biti subjektom grijeha, jer pojave takove težnje mogu biti neuredne, a slobodno poželjne. Volja katkada pokrene u nama osjetilnu težnju iz koje izviru pojave što ne moraju, ali mogu biti i grješne. Ona tako postaje nosač grijeha. Redovno su to pojave i porivi osjetilne ljubavi ili mržnje, radosti ili žalosti, nade ili zdvojnosti, straha ili smionosti; najsnažniji su seksualni porivi. Svi se oni javljaju u čovjeku prirodno kao posljedica istočnoga grijeha; nitko od njih nije izuzet osim Blažene Djevice Marije. Kod nekoga su jači kod drugoga slabiji, već s obzirom na prilike u kojima tko živi, na zdravlje, intelektualnu sposobnost i t. d.

Kod njih valja razlikovati:

a) p r v o t n e p o r i v e (motus primo primi) koji se naglo javljaju i redovno nas iznenađuju; prije su tu nego što smo i primijetili;

b) d r u g o t n e p o r i v e (motus secundo primi) koje istina zamjećujemo, ali još kao u nekom polusnu; pozornost je slaba;

(32) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 74, a. 1 i sl.

c) s v i j e s n o p r i p u š t e n e (actus voluntarius) pozornost je potpuna, pristanak isto tako; čak ih tkogod može svojevoljno u sebi raspaliti.

Kad sv. Toma Akvinski kaže (33), da ne može biti teškoga grijeha u osjetilnosti, ima se to ovako razumjeti:

Osjetilna težnja s a m a p o s e b i nije nikakav grijeh, jer je u tijelu prirodna pojava koju razum ima da upravlja i vodi, čim se pojavi. Ona tek može biti teški grijeh, ali ne zbog toga što je po sebi neuredna pojava, nego za to što r a z u m p r i p u š t a neurednost ondje, gdje bi morao tražiti red i skladnost s konačnim ciljem. Teški grijeh je smrt za dušu; prekid duševnog života može izazvati onaj tko može na duševnom polju izazvati nered. To može samo razum, koji ima da stvara red, ali on stvara i nered. Zato prvotni porivi nisu nikakav grijeh, jer kod njih nema djelovanja razuma; drugotni su laki grijeh, jer pozornost svijesti nije potpuna nego djelomična; tek svijesno pripušteni čine teški grijeh, jer je djelovanje razuma — pripuštanje neurednosti — potpuno. To zapravo i nisu porivi, nego potpuni voljni čini.

Osjetilne svijesno pripuštene težnje mogu biti naši čini:

a) i z r a v n o, kad ih volja prima i pripušta baš onako, kako se javljaju. Ako se radi o strogo zabranjenim pojavama, očito su to tada teški grijesi;

b) n e i z r a v n o, kad ih ne uklanjamo gdje treba ili im se ne opiremo dok je vremena;

c) u z r o č n o, kad netko traži i postavlja uzrok iz kojega zna, da će slijediti pojave osjetilne težnje.

Pojave su izravne osjetilne težnje, kako je jasno, teški grijesi; neizravne nisu teški grijesi po sebi, jer nema pozitivnoga voljnoga pristanka; ali mogu biti i teški ako iz toga mlitavoga držanja prijeti velika opasnost da čovjek pristane i na djelo zabranjeno pod teški grijeh; tako biva na pr. kod neuredne pojave protiv čistoće: slabi otpor obično dovodi do teškoga grijeha. Pojave koje su n a š i voljni čini samo zato, jer mi hoćemo uzrok (in causa) iz kojega slijede, toliko nam se u grijeh upisuju, koliko smo ih predvidjeli, kad smo htjeli onaj uzrok iz kojega slijede. Radi toga je:

(33) »Quoniam peccatum mortale aversionem ab ultimo fine includit soliusque rationis est ab ultimo fine actum avertere, fieri non potest ut in sensualitate peccatum mortale sit.« S. theol. I-II, q. 74, a. 4.

a) teški grijeh, kad smo svojevoljno pripustili uzrok, iz kojega bezuslovno slijede pojave osjetilne težnje, zabranjene pod teški grijeh: čitati knjigu koja žestoko podražuje na srdžbu, mržnju, samoubojstvo, nečistoću; dugo gledati nepristojne dijelove tijela na slikama ili kipovima i sl.; sve to dakako bez opravdanog razloga;

b) laki grijeh je pripustiti ili postaviti uzrok, koji nema tolikoga snažnoga upliva na naše osjetilne porive ili ako ga i ima, nisu ti porivi pod smrtni grijeh zabranjeni: na pr. nepotreban razgovor s nečedno obučenom ženom; izazovan dodir tuđega tijela; čitanje škakljivih pripovijesti. Ako to međutim traži potreba, korist ili pristojnost, imamo dostatan razlog da možemo uzrok slobodno pripustiti;

c) bez svakoga grijeha. Možemo i smijemo učiniti ono djelo iz kojega mogu dođuše kao iz uzroka slijediti porivi neuredne težnje, ali tek kad znamo da je daleko svaka bliža pogibao za pristanak s naše strane. Svećenik na pr. može i mora čitati neke stvari, što zasijecaju u bračni spolni život; liječnik mora gledati i doticati se i manje pristojnih dijelova bolesnikova tijela isto kao i pomoćnici po bolnicama; amo spada i jašenje, ljubljenje s rođacima kod dolaska i odlaska, uživanje toplih ili jakih pića i sl.

2. — **Grijesi razuma.** Razum može čovjeka na dva način dovesti do ovih grijeha:

a) neznanjem potrebnih stvari i načela. Po svojoj prirodi teži razum za istinom i spoznajom. Ipak on ne dohvaća uvijek svega što bi trebalo; to biva ili zbog nemogućnosti ili zbog nemara. U prvom slučaju nema grijeha; u drugom se grijeh mjeri prema veličini nemarnosti radi koje je došlo do neznanja;

b) izazivanjem i odobravanjem. Neuredne porive može razum izazvati. Onda je on podstrekač volje pa i nosač grijeha; Razum bi morao upravljati svim unutarnjim porivima, a već to nije upravljanje ako ih sam izaziva, kao kad promišljeno traži u osjetilima neurednu nasladu. Ako se pak same neuredne težnje jave, valja da su uvijek pod direktivom razuma. U koliko ipak uzmu maha nad čovjekom biva to uvijek uz pristanak naše volje. Unatoč toga se ne može reći, da razum kod toga nema nikakove uloge. Upliv volje na razum očituje se u toliko prilika: neuredna težnja često dovodi čovjeka u stanje, da mu je ispravan pogled u stvar otešćan; upliv pak razuma na volju jasna je stvar; radi se dakle o međusobnom ili uzajamnom uplivu i poticanju. Pa kako se za voljnu težnju može reći da je razumna kad je razum odobrava, tako se za čin razuma može reći da je nastao s voljom, pa je i on krivac grijeha (34).

§ 2. UNUTRAŠNJI GRIJESI

Volja je »principium peccatorum« (35). Grijeh je ili unutarnji ili izvanjski čin. Unutrašnji se čin nekada završava u izvanjskom, a nekada ne prelazi u izvanjsko djelo, nego ostaje potpuno završen i zaokružen u toj našoj duševnoj moći koju zovemo volja. Takovih čisto unutrašnjih grijeha ima tri vrste: grješna želja, grješna radost, grješno uživanje (naslada). Kad se ovi grijesi nazivaju »zločeste ili zle misli«, ne znači da im je subjekt isključivo razum, nego kako smo napred rekli: razum i volja zajedno izvršujući uzajamno međusobno uplivisanje.

A) GRJEŠNO UŽIVANJE (NASLADA)

Što mislimo pod izrazom grješno uživanje? Najprije mislimo na voljni čin dopadnosti i smirenja nad nekim objektom. Taj će voljni čin biti moralan ili nemoralan, već prema tome kakav je objekt. Objekt pak može biti:

a) neko vanjsko djelo što se stvarno dogodilo na pr.: ubili su na ulici čovjeka;

b) predodžba nekoga djela u fantaziji: krađa dragulja, bračna nevjera;

c) naročiti način izvedbe: obavili su to vrlo okrutno, veoma duhovito;

d) spoznaja i razmišljanje o nekoj stvari: ne zanima čovjeka sama stvar nego spoznaja činjenice, na pr. da je poginuo N. N., da je Petar zgriješio s Paulom i sl.

Grješno je dakle uživanje: čisti voljni čin radosti ili zadovoljstva nad zabranjenim djelom ili objektom koji pred sobom zamišljamo. Kad se razum svojevoljno za-

(34) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 74; a. 5.: »et ideo quando deficit ratio in directione internarum passionum dicitur esse peccatum in ratione. Deficit autem... dupliciter: uno modo quando imperat illicitas passiones sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscentiae; alio modo quando non reprimit illicitum passionis motum ...« Ibd. art. 6.

(35) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 74 a. I: »et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subjecto«.

držaje i zastane kod zamišljenoga poriva osjetilne težnje videći dobro da je neuredan i zabranjen ili kad sâm izazove i snagom fantazije stvori pred sobom grješan (neuredan) objekt, pa se s njim bavi i u njem uživa, to je grješno uživanje. Ono se dakle, bez želje za izvođenjem, izvija nad nečim što razum zamišlja a fantazija predočuje, bila to stvar, bila samo spoznaja o stvari: ukradeni dragulji, otmica djevojke, spoznanje o izvedenoj otmici i krađi.

To je grješno uživanje uvijek svijesno i slobodnom voljom pripušteno. Zovu ga latinski »delectatio morosa« (mora = časak) ne zato što bi trajalo kraće ili dulje vrijeme, nego što traje barem toliko koliko je potrebno da nam jedan čin bude svijesno u duši (»ratio immoratur«) dragovoljno pripušten, da za nj ponesemo punu odgovornost.
Izraz n a s l a d a (»delectatio morosa«) rekao bih da pojmovno kaže nešto više nego izraz uživanje, isto kao i latinski izraz d e l e c t a t i o. Ti izrazi imaju značenje jednoga radosnog uživanja, koje je svojstveno samo osjetilnoj težnji; a ono što hoćemo ovdje označiti i reći, nije čin osjetilne nego naše intelektualne moći. I zato će biti ispravnije reći grješno uživanje. Naslada nije u razumu po svom materijalnom, nego samo po formalnom elementu.

Za nj vrijede ova pravila:
I. pravilo: **Grješno je uživanje onakav i onoliki grijeh, kakav je i koliki grijeh objekt oko kojega se bavi.**
Velimo o n a k a v, jer se specifična razlika određuje prema objektu; velimo o n o l i k i: teški ili laki i opet prema objektu. Razlog je u ovome: tkogod se nečemu raduje, raduje mu se zato što mu to godi; a godi mu što se pokriva s njegovim željama. On je dakle svoju unutrašnjost svijesno povezao s objektom koji je grješan, njegov će dakle grijeh biti takav i toliki, kakav je i koliki grješni objekt. Otud je shvatljivo, da se ne samo v r s t a grijeha nego i njegova t e ž i n a mjeri po objektu. Uživanje u krađi je teški grijeh ako je vlasnik teško oštećen; laki, ako mu je odnesena kakova malenkost; krađa se i ubijstvo specifično razlikuju, jer i ako oboje vrijeđaju jednu te istu krepost, povrijeđuje ju opet svaki grijeh na svoj posebni način.
II. pravilo: **Grješno je uživanje onoliko veći grijeh koliko je veća zloća što slijedi iz okolnosti, ako se o njima naročito vodi računa.** Ne povlači li netko o k o l n o s t i kao predmet svoga grješnoga uživanja, okolnosti ga se ne tiču i ne upisuju mu se u grijeh. Ali ako se tko na pr. kod ubijstva raduje što je poginuo baš svećenik, počinja u duši svetogrdno ubijstvo; tko u duši traži nedozvoljenu spolnu vezu baš s redovnicom, počinja svetogrdni grijeh protiv čistoće, dakle svaki puta veći grijeh radi okolnosti jer se radi o posvećenoj osobi.

Razumije se: to su grijesi u mislima, bez želje da ih subjekt stvarno izvede; zato je dosta kod ispovijedi naglasiti, da su grijesi počinjeni mišljenjem. Ali kad su okolnosti povećale težinu grijeha ili mu izmijenile specifičnu oznaku, valja to također i z r i č n o spomenuti. U tom treba vjernike poučiti, da se tako ispovijedaju.

Kad neki autori kažu (36) da se u praksi može odustati od toga zahtjeva, onda ni oni ne misle drugo, nego da se može odustati gdje se i onako mora odustati; kad se pokornik ne sjeća točno okolnosti, kad su takove misli prohujale dosta brzo, dosta nejasno kao u nekoj magli i sl. Nema smisla mučiti duše pokornika nezgodnim i možda sablažnjivim pitanjima, pogotovo kad se radi o stvarima što se tiču čistoće. Već samo uporno traženje da pokornik kaže, na što je sve mislio i da li mu se što u tim časovima priželjkivalo, djeluje malo sablažnjivo na pokornika. S druge je strane pametnom ispovjedniku u ovoj stvari i malo riječi dosta.

III. pravilo: **Uživanje u načinu kojim je grijeh izveden ili u spoznaji grješnoga djela, nije samo po sebi grješno.**

N a č i n nas uistinu može ponekad zabaviti i iznenaditi. Ne samo slučaj kad netko spretno pripovijeda razne »dogodovštine« ili kad gledamo uspjelu karikaturu koja i manje pristojne dijelove tijela ističe; kad se netko posklizne i padne na ulici itd., nego naročito onakvi događaji kao što je na pr. krađa diptihona iz riznice zagrebačke katedrale, te klasična prevara kakovu je također u Zagrebu svojedobno izveo varalica Strassnoff.
S p o z n a j a stvari, makar ona sama i bila grješna, nije po sebi također nikakav grijeh. Ali uživanje u spoznaji grješne stvari nije daleko od uživanja u samoj stvari; potreban je samo mali korak. Zato je uživanje kako u jednom tako i u drugom slučaju opasno, pošto lako može dovesti do uživanja i odobravanja samoga zloga djela.

IV. pravilo: **Uživanje u zlom djelu s njegove čisto materijalne strane (I) kao i uživanje jedino poradi dobrog učinka zlog djela (II), nije grijeh.**

Razlozi: ad I. Ako je grješno (zlo) djelo gledano po sebi dobro ili indiferentno, slobodno je u njemu uživati kad ga gledamo s čisto materijalne strane. Može netko na pr. i petkom uživati u mesu ukoliko »jesti meso« pruža čovjeku jedan naročiti užitak. Može to zato, jer je djelo u sebi objektivno dobro. Grijeh bi u ovom slučaju bio uživati

(36) P r ü m m e r ,n. dj. I. str. 276 n. 379.

radi toga, što je to pozitivnim zakonom zabranjeno, jer bi se radilo o preziru zakona. Ako se pak radi o grješnom (zlom) djelu zabranjenom prirodnim zakonom, uživanje bi bilo grijeh, jer bi značilo uživati u djelu koje je u sebi zlo, na pr. uživati u materijalno krivoj zakletvi, psovanju male djece i sl.

ad II.: Uživati samo u dobroj posljedici zloga čina značilo bi radovati se na pr. baštini što je uslijedila nakon ubijstva nekog rođaka; djetetu što se rodilo iz preljuba; nastupu mira u državi nakon ubijstva diktatora. Naglasujem: radovati se možemo dobrom učinku, ali nipošto zlom djelu radi njegova dobroga učinka. Ni ubijstvu rođaka, ni preljubu, ni ubijstvu diktatora ne smijemo se radovati, jer bi ta radost bila istoga karaktera kao i njezin objekt t. j. samo zlodjelo.

Bilješka 1) Možemo i u nesreći ili bolesti bližnjega uživati ne ukoliko je to za nj nesreća ili zlo, nego ukoliko mu služi na dobro duše. Ovo dobro radi kojega se radujemo mora biti uvijek više i jače, nego ono što ga bližnji trpi. Netko će se na pr. kroz bolest obratiti i spasiti dušu; ubili su progonitelja Crkve u jednoj državi pa se nadaju, da će to i za prilike u drugoj državi dobro djelovati.

Bilješka 2) Uživanje u djelu koje je nekad bilo ili će biti dozvoljeno a sada je zabranjeno, nije grijeh ako se radi o djelu koje nalaže *pozitivni* zakon; ali jest grijeh ako se radi o zabrani *naravnoga* zakona. Uživati petkom u tomu što ćeš sutra jesti meso, slobodno je: nalaže ga pozitivni zakon. Uživati *sada* u budućoj spolnoj vezi, zabranjeno je zaručnicima budući da oni spolnu vezu fantazijom zamišljaju u vrijeme kad im je to zabranjeno. Ali nije zabranjeno ni uživati ni željeti tu vezu u bračnom stanju: želja se odnosi na ono što će biti, a to što će biti, bit će slobodno, dakle takva želja nije grješna.

Za praksu neka služe ovi znaci po kojima se može raspoznati zabranjeno uživanje od dozvoljenoga:

a) *dobra nakana* s kojom netko o tim stvarima misli ili govori;

b) *trajna sklonost* kojom se netko odlikuje. Tko je u svom postupku stekao već jedno stanje ili naviku pa ne griješi kad o tim stvarima misli, ne će vjerojatno ni ovoga puta biti pogriješio;

c) *povod* koji nas navodi da se bavimo oko stvari: naučni, dušobrižnički, iz srdžbe, lakoumnosti, iz obijesti;

d) *uzrok* radi kojega se upuštamo u stvar: služba, dužnost, znatiželjnost ili zabava.

B) GRJEŠNA ŽELJA

Želja je voljni čin što se odnosi na stvar koja istom ima da se dogodi. Grješnom željom svijesno težimo za nedozvoljenom stvari, pristajemo već sada uz objekt ili djelo koje će se istom zbiti. Obzirom na objekt želja može biti:

a) *apsolutna* (efficax) t. j. ozbiljna želja jednaka odluci da ću djelo izvesti; b) *uvjetna* (inefficax) t. j. želja da dođe do djela ali tek onda, ako se neki uvjeti ispune: ako budem mogao, ako se pruži prilika, ako me ništa ne spriječi i sl.

Želja je dakle i u ovom drugom slučaju doista tu; ona strogo rečeno, nije uvjetna, uvjet se tiče objekta. Kad bi se uvjet odnosio na sam čin volje, onda ne bi uistinu bilo želje nego bi ona istom nadošla kad bi se uvjet ispunio. To uistinu ne bi bila prava želja jer nije čin volje, nego neki prohtjev (velleitas).

Moralnost se naših želja ima ovako ocjenjivati:

I. pravilo: **Apsolutna želja za zlom stvari onakav je i onoliki grijeh, kakav je i koliki grijeh objekt što ga želiš.**

Veličina se grijeha određuje po objektu koji nas izaziva i djeluje na voljni čin; *vrstu* grijeha isto tako određuje objekt, jer ga naš voljni čin u izvedbi hoće potpuno, sa svim okolnostima što su u njemu i s njim. Sve se dakle zlo što je na objektu kad bi ga izvršio, prenosi na voljni čin. Zato je razumljivo zašto je na pr. želja ukrasti kalež iz crkve svetogrdna krađa, dvostruki grijeh koji tako treba i u ispovijedi označiti; razumljiva je i riječ Kristova: Tko pogleda ženu s požudnom željom, već je u svom srcu zgriješio s njom (Mt 5, 28). Istina, nije uvijek slučaj da su okolnosti koje ovako utječu na promjenu vrsti, jasne i razgovijetne, nego se često kreću onako općenito: netko ima želju da počini grijeh preljuba ali se grješna želja otvoreno i decizivno ne zaustavlja ni na činu, ni na određenoj osobi i ako mu je koješta proletjelo glavom. Dosta je u takovom slučaju ispovjediti samo želju za rečenim grijehom.

II. pravilo: **Uvjetna želja nije grijeh ako postavljeni uvjet uklanja zloću čina; uvijek je neozbiljna i opasna igra.**

Postavljeni uvjet (»ako je slobodno«, »ako nije grijeh«, »ako je moguće«, »ako Bog da«) uklanja zloću:

a) *ako je zabrana pozitivnog zakona*: post, nemrs, celibat i sl.: da nije petak jeo bih meso; da nijesam svećenik, oženio bih se;

b) *ako je zabrana do duše naravnoga zakona*, ali ono što se pod uvjetom želi *nije u sebi zlo ili nemoralno*: dao bih objesiti ovoga razbojnika, da sam sudac; uzimao bih tuđe, kad bi to Bog dozvolio; živio bih s ovom ženom, kad bi bila moja zakonita. *Što je pak po sebi nemoralno, što je u sebi zlo, ne*

moženi uz kakav uvjet postati dobro i dozvoljeno. Zato će uvijek biti grješne ovakove želje: kleo bih, kad ne bi bio grijeh; krivo bih se zakleo, glavu bih mu odsjekao da smijem; učinio bih preljub, kad ne bi bilo pakla; kleti, krivo prisizati, ubijati i sl. označuje djelovanje u sebi nedozvoljeno i u sebi zlo.

Bilješka. Priprosti ljudi više puta ovako govore a da nemaju na pameti prave promišljene želje za izvedbom čina. Hoće samo da pokažu neku prirodnu naklonost ili senzibilnu težnju koja čovjeka vuče na zlo; pa pošto im je daleko i sama pomisao, da djelo doista izvedu, ne griješe teško. I oni međutim i drugi valja da se okane ovakovog izrazivanja želja. Sve to navodi na grijeh. Ne samo da nije ni lijepo ni korisno, već nije ni bez opasnosti pa se lako izvrne u pravi grijeh.

III. pravilo: **Nemoj bližnjemu željeti zla ni radi njegova dobra.**

Treba držati na umu onu Kristovu riječ: Što hoćete da vama ljudi čine, činite i vi njima (Mt. 7, 2). I obratno. Ta se zapovijed ne tiče samo izvanjskoga djela, nego i naših želja. Zlo je uvijek zlo, pa makar nam se tobožnja dobra svrha i dobar učinak što će odatle nastati, pred oči nastavljali. Ne treba činiti zla poradi dobra, a ne treba ga ni željeti. Naše je načelo: svrha ne posvećuje sredstva.

Ima ipak slučajeva, gdje se od ovoga pravila može odstupiti, ali samo uz ova dva uvjeta:

a) da želja ne potiče iz mržnje ili osvete, b) da se sve odvija onako, kako traži ljubav prema bližnjemu.

Prema tome možemo drugome željeti smrt:

a) da on postigne radosti vječnoga života. Vječni je život neisporedivo vredniji od ovoga zemaljskoga. Ne griješi otac ako želi smrt svoga sina, za koga se boji da će poći rđavim putem u životu;

b) da se unaprijedi ili spasi opće pa i privatno vremenito dobro, na pr. mir u državi ili u Crkvi ako umre diktator; smiren i sređen život u čitavoj obitelji ako umre nepopravljiv muž. I u jednom je i u drugom slučaju to jedno veliko dobro, štoviše veće ili barem isto toliko koliko je dobro život onoga diktatora ili onoga rđavoga supruga (37).

Bilješka. Nije slobodno željeti smrti niti sebi niti drugomu zbog neznatnih ili barem zbog razmjerno malih poteškoća u životu. Ne smije na pr. mati željeti da joj umre kći što se ne može udati, jer se rodila hroma; niti smije željeti sin smrti svome ocu, da sâm što prije dođe do upravljanja imetkom; niti smije željeti smrti sebi žena, što joj se muž redovno opija i nju zlostavlja; niti što ima puno djece koju nema čim opskrbljivati. Istina je, stoji napisano: Bolja je smrt, nego gorak život (Eccl. 30, 17); ali i gorak će život uroditi slatkim plodom ne samo za onoga tko ga podnosi, nego i za one koji ga s udivljenjem prate na svoju duhovnu korist. Naglašujem: potreban je oprez kod ovih i ovakovih želja, jer je pogibao čiste grješne želje vrlo blizu. Najbolje je zato upozoravati vjernike i u crkvi i u ispovijedaonici da se okane ovakovoga načina govora, a da se radije uvijek obrate i riječju i mišlju k Božjoj Providnosti i na nju oslone sav svoj zemaljski život. Kod vjerom prožetoga kršćanskoga puka ovakove želje, pa makar se uz izvjesne uvjete i mogle i smjele izreći, ne će naći odziva.

(37) Noldin, n. dj. I, str. 328 n 333.

C) GRJEŠNA RADOST

Kod grješne se radosti kao i kod grješnog uživanja radi o svijesnom činu i svojevoljnom pristajanju na grijeh. Razlika je u tome, što je grješno uživanje nad činom što ga fantazija stavlja pred nas pa nam je prisutan, dok se kod grješne radosti radi o činu koji je svršen, prošao; grješna se želja opet odnosi na ono što će istom biti. Grješna je radost dakle neko unutarnje zadovoljstvo nad grijehom bilo našim, bilo tuđim. Tim izrazom zadovoljstva odobravamo svršeno zlodjelo. Razlikujemo dakle radost nad proteklim činom od radosti ili uživanja nad spoznajom, zamišljajem ili predstavom nekoga svršenoga djela, koje pred nas iznosi fantazija. To smo nazvali grješnim uživanjem.

Objekt grješne radosti može biti: a) samo zlo djelo, b) način kako je izvedeno, b) isto to djelo pod vidom dobrih posljedica, d) njegov učinak ili posljedica. Prema tomu postavljamo pravila:

I. Tko se raduje nad izvršenim grješnim djelom griješi jednako kao da je sâm djelo izvršio.

Grješna je radost jednak grijeh kao i sâm čin, jer ona u činu ima svoj postanak; ako netko odobrava objekt koji je po prirodi težak prekršaj pa mu se čak raduje u srcu, usvaja ga kao svoje djelo i jednako teško krši zakon. Ona je ujedno grijeh iste vrsti kao i objekt, jer se ona objektu raduje u cjelosti, obuhvaća ga potpuno, u prilikama u kojima je izveden i na način kako je izveden. Štogod dakle objekt ima zloće, sve prihvaća subjekt koji se raduje, pa se ta grješna radost potpuno poklapa s onim unutarnjim aktom, s kakovim ga je grješnik izveo.

Radost što je u neposrednoj vezi s izvedenim djelom, pripada k djelu kao integralni dio i ne čini novoga grijeha. Ali svaki novi čin radosti koji se može smatrati samostojnim i zasebnim činom, novi je grijeh po težini i vrsti isti kao vanjski objekt. Radost nad jučer počinjenim preljubom novi je grijeh danas, a ako je osoba u srodstvu, novi je dvostruki grijeh koji treba tako detaljno i u ispovijedaonici saopćiti ispovjedniku.

Što vrijedi za radost nad grijehom, vrijedi i za žalost nad učinjenim dobrim djelom. I tu je grijeh težak ili lak prema tome je li učinjeno djelo naloženo pod tešku odgovornost ili nije. Ako se tkogod ne žalosti radi samoga djela nego radi poteškoća skopčanih s izvedbom, ne griješi; isto tako ne griješi ako ima kakav pametan razlog radi kojega se žalosti što je doduše izveo dobro djelo, ali koje nije naređeno n. pr. otišao u redovnike. Nije, velim, grijeh ako ima kakav pametan razlog da žali, inače će biti blizu grijehu. Pripominjem, da će se u ovim slučajevima redovno teško naći kakav pametan ili opravdan razlog za žalost.

II. Radovati se zbog načina kako je neko djelo izvedeno, nije u sebi nikakav grijeh.

To smo rekli i kod grješnoga uživanja. Radovati se n. pr. radi načina kako je neka krađa duhovito izvedena, kako se nekome na smiješan načina dogodila neka neprilika (pao, potepao se, kihnuo i sl.), kako je neka šala izvedena, kako je neka slika naslikana, sve se to može sviđati i biti predmetom radosti bez ikakvoga grijeha.

Pripominjem međutim ovdje, da je ovo odjeljivanje načina od same stvari uvijek opasno. Ne samo za onoga koji nije sposoban lučiti materiju od forme, nego i za one koji misle da jesu sposobni. Naročito imam ovdje u vidu promatranje umjetničkih ljela. Ne ću nipošto pretjerati ako kažem, da kritičari s katoličkim naziranjem na svijet i život zlo rade kad se u svojim kritikama omeđuju na samu formu, pa se dive nemoralnim djelima ili ih možda čak i preporučuju. Oni bi radi pogrješne savjesti mogli biti subjektivno ispričani, kad ih ne bi drugi upozoravali ili kad im ne bi bilo moguće taj svoj stav popraviti u rečenom smislu. U najmanju su ruku kadri nanijeti objektivno veliko zlo po duše omladine, oslabiti stav katoličkoga načelnog nastupa u javnom životu i ako sve to možda bez subjektivne krivnje.

III. Slobodno je radovati se učinku nekoga zloga djela, ali nikada zlodjelu poradi njegova dobra učinka.

U prvom se slučaju naš čin radosti ne odnosi na samo zlo djelo nego jedino na dobar učinak. O djelu kao zlodjelu ne vodimo izravno računa. Tako se Crkva raduje dobrom učinku grijeha, kad na Vel. subotu pjeva »O sretni grijehu...«, imajući u vidu djelo našega spasenja, a ne Adamov grijeh. A radi toga grijeha došlo je samo do otkupljenja po Kristu i svih dobara, što su se otud izlila na čovječanstvo. Tako nije grijeh ni osjećaj zadovoljstva nakon što se u čovjeku smirila uzbuđena priroda, ni radost nad imetkom što ti je pripao nakon ubijstva rođakova. Ali opet svatko vidi kako se u tim

stvarima kreće po rubu i kako je lako prijeći dozvoljenu mjeru te pasti u grijeh.

Drugi dio gornjeg pravila ne izriče ništa drugo, nego ono što smo utvrdili II. u knjizi kad smo obrazložili, da svrha ne posvećuje sredstva. Radost nad zlim djelom radi njegova dobra učinka značilo bi isto što i odobravanje zlodjela radi dobra učinka. A nije slobodno činiti zla da se postigne dobro, jer svrha ne posvećuje sredstva.

Bilješka 1) Što Noldin i dr. kažu da je slobodno radovati se i nad zlim djelom ne kao djelom, nego kao uzrokom dobra učinka, mislim da je odveć nategnuto. Primjer spomenut naprijed (»O sretni grijehu...«) ne izriče radosti nad djelom kao uzrokom i ako ga naziva sretnim, nego nad učinkom koji je uslijedio. Samo u promatranju velikoga značenja djela našega Otkupitelja, dakle prvenstveno a valjda i isključivo samoga učinka Adamova grijeha, može se razumjeti usklik »O sretni grijehu«. Nije put promatranje grijeha, pa onda njegove važne i velike posljedice za nas, nego obratno: promatranje učinka spasenja i vrela milosti, osobe Spasitelja, smrti i uskrsnuća njegova.

Bilješka 2) O radovanju nad bračnim aktom bilo u prošlosti bilo u budućnosti valja reći ovo: voljni je takav čin praktički uvijek izvržen opasnostima, što ih sobom nosi probuđena osjetilna težnja; treba ih za to izbjegavati. Teoretski se može reći: slobodno je radovati se ne samo nad onim što jest, nego i nad onim što je bilo ili će biti slobodno učiniti. To vrijedi ne samo za bračne drugove nego i za udovce i udovice; manje za zaručnike. Kad potonjima neki autori uskraćuju ovu radost, to je samo zbog toga što se u zaručnicima lako budi senzitivna težnja, pa čak i delectatio venerea i stvarno (38) razvija grješno uživanje.

POGLAVLJE IV. UZROCI GRIJEHA

Pitanje otkud grijeh i kako nastaje vrlo je važno. Pokazuje to već raznolikost i razroznost mišljenja, koja su iskrsla u kršćanskoj eri, a pokazuje naročito potreba toga znanja u životu. Da mu se uklonimo treba znati gdje i kako zlo nastaje. Sv. Toma Akvinski posvećuje ovom pitanju veliku pažnju i raspravlja o njemu veoma opširno (39). Mi ćemo i ovdje poći za velikim učiteljem, ako se i ne budemo mogli dotaći svega o čemu raspravlja sv. doktor.

Svaki grijeh ima svoj uzrok. U koliko je ljudski čin (materijalni elemenat) uzrokom mu je slobodna volja; u koliko je grijeh (formalni elemenat) (neuredni čin) uzrokom mu je:

a) tvornim (causa efficiens) onaj isti koji čovjeka navodi na pre-

(38) Prümmer, n. dj. I. str. 278.
(39) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 75—84; De malo q. 1, a. 3.

kršaj zakona, a to je opet neuredna volja. Dok ona ide za nečim što je zabranjeno, uzrokuje u čovjeku pomanjkanje sukladnosti s voljom Božjom. Ne ide doduše za njim izravno nego neizravno, ali to pomanjkanje je samo naličje onoga umišljenog dobra za kojim ide izravno; jedno je s drugim nužno vezano, kao što posljedica djela slijedi i mimo nakane.

b) pozitivnim ukoliko donosi manjak ispravnoga odnosa (causa deficiens) prema zakonu odnosno volji Božjoj — grijeh nije čista negacija nego manjak nečega, što bi valjalo da postoji (privatio) — opet je volja u koliko zanemaruje bližu moralnu normu, pravi i jedini uzrok grijeha. Volja je dakle per se uzrok grijeha ukoliko je čin, a per accidens ukoliko je grijeh. To znači: djelo koje s voljom izvodimo ne mora biti grješno nego može biti i dobro, čak bi per se i trebalo da je uvijek dobro; ako ipak nije, to biva radi raznih okolnosti, koje per accidens slijede. (40)

Možemo dakle reći:

materijalni uzrok grijeha, zapravo subjekt njegov, jest slobodna volja. Amo idu osjetilne težnje i um uz međusobni njihov utjecaj. Prvotni je uzrok uvijek volja.

formalni uzrok jest sam bitni elemenat grijeha: odvraćanje od Božje volje, a priklanjanje k stvorenom dobru.

tvorni je uzrok opet slobodna volja, zanesena za djelom ili objektom zakonom zabranjenim, aktivna i ustrajna dok ga ne dohvati.

Svršni je uzrok kod svakoga grijeha pojedinačna svrha svoje vrsti, no općenito uzeto uvijek je svrha krivo shvaćeno lično dobro na ovome svijetu.

Na pitanje dakle kako dolazi do grijeha i kakav je postanak njegov odgovaramo:

I. **Unutrašnji uzroci jesu:** a) s jedne strane osjetilna spoznaja i slobodna volja kao viši neposredni, s druge strane osjetilna spoznaja i težnja kao niži uzrok. Bilo dakle da osjetilna spoznaja razbudi osjetilnu težnju koja utječe pa povuče i volju i razbor, bilo da fantazija djeluje, bilo sâm razum, uvijek on (razum) predstavi volji neki objekt, koji ona ne može prihvatiti bez grijeha.

(40) »Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem...« Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 75, a. 1.

b) zatim slijedi sklonost ili dopadnost u nižem ili višem dijelu, već kakav je objekt; budi se osjetilna težnja ili voljni prohtjev za objektom. I osjetilna težnja i volja teže za objektom kao za nekim dobrom; idu za njim naravnom nuždom bilo to objektivno dobro, bilo samo dobro naoko.

c) potom dolazi razum pa ispituje i luči istinito dobro od dobra naoko i prikazuje njegov moralni karakter. Javlja se savjest i govori da li je stvar dobra i dozvoljena ili nije.

d) konačno slijedi opredjeljenje: ili će volja pristati uz objekt ili će ga odbiti ako to savjest traži Ne odbije li ga nego prihvati unatoč glasa savjesti koji kaže da objekt nije dobar, grijeh je učinjen. Teški ili laki, već prema tome kakav je objekt. Sv. Jakob opisuje taj proces ovako: Bog ne kuša nikoga, nego svakoga kuša vlastita požuda, koja ga vuče i mami. Tada zatrudnjevši požuda rađa grijeh, a grijeh izvršen rađa smrt (Jak 1, 14-15). Dakle: grijeh je porod ili plod volje ili požude. Požuda je slijepa, ali volji svijetli razum. Ako se one dvije slože pa svijetlo utrnu, porodit će se grijeh. Krivnja nije na onomu slijepom sudioniku (požuda), on ne vidi; ali za to vidi onaj drugi: volji je razum predstavio moralni karakter djela. Na njoj dakle počiva svaki grijeh kao na glavnom uzroku.

II. **Izvanjski** uzroci se svode na izvanjske utjecaje na volju. Govorit ćemo i o njima napose.

§ 1. UNUTRAŠNJI UZROCI GRIJEHA

I. Neznanje. Nije neznanje samo po sebi uzrok grijeha, štaviše ono samo po sebi ispričava od grijeha; uzrokom grijeha nazivamo ono neznanje koje bi ga uklonilo ili spriječilo, da je postojalo; onda je taj grijeh počinjen iz neznanja (ex, propter ignorantiam). Pretpostavljamo da ga čovjek ne bi počinio, da je znao što mu nije bilo poznato. Kad n. pr. netko iz neznanja da je danas petak, jede meso, ne griješi, nego vrši zabranjeni čin iz neznanja; ali tko bi danas jeo meso znao ili ne znao da je petak, taj ne bi vršio čina iz neznanja nego bi griješio ne znajući (cum ignorantia). Prvo je neznanje prethodno (antecedens), a drugo je popratno (concomitans), pa ne utječe na grijeh osim u slučaju, ako netko baš hoće da slobodnije griješi. Susljedno neznanje (consequens) jest najjači stupanj neznanja; ono je često formalni uzrok grijeha.

Ima neznanja koje se ni uz brižno nastojanje ne može ukloniti jer nije u našoj vlasti. Takovo neznanje nije naš voljni čin, pa zato nije

ni grijeh. Ima stvari koje nismo dužni znati, pa nam se ni propust ili nemarnost za njih ne može uračunati u krivnju. (Vidi str. 116. i sl.) Prema tome:

I. Nesavladivo neznanje nije grijeh: kad je prethodno posvema ispričava od grijeha, kad je popratno ne ispričava posvema nego djelomično.

Prvi je dio jasan: potpuno ili nesavladivo neznanje ne može biti grijeh, jer ga nikako nije moguće ukloniti. Otud slijedi da zlo djelo izvedeno u tom i takovom neznanju nije izvedeno s potrebnim znanjem o moralnosti njegovoj, pa nema ni odgovornosti za nj. Neznanje prethodi naš čin i dosljedno posvema ga ispričava pred savješću. Drugi dio znači: vanjski čin toga djela nije proizašao iz moje volje, ali unutrašnji jest. Pa zato nema posvemašnje isprike: tko u grmu ubije čovjeka ne znajući da je to N. N. koga već izadavna želi ubiti, izvršio je istina vanjski čin koji nije htio (non voluntarium); ali da je znao da je to N. N. svejedno bi ga izvršio, jer je imao želju da ga ubije. Ovdje ga dakle neznanje ne ispričava od odgovornosti posvema i ako ipak utoliko što mu je vanjski čin bio nehotičan.

Drugo je nešto kad se radi o stvarima koje svakomu valja znati. To su redovno: a) nužne vjerske istine, b) potrebne opće moralne zasade, c) zvanične ili staleške dužnosti. Tko ne zna tih stvari kriv će biti u koliko je svojevoljno zanemario da ih nauči. Prema tome:

II. Savladivo neznanje u stvarima koje netko mora znati jest grijeh: kad je svojevoljno ono ne ispričava posvema od grijeha ali umanjuje krivnju; kad je traženo uvećava grijeh.

Nije međutim zlo samo djelo što ga tko iz takova neznanja počinja, nego je grijeh također i ona nemarnost, koliko je svojevoljna; ona je naročiti grijeh propusta, različan od grijeha što je zbog propusta uslijedio.

Ako se ta nemarnost svodi samo na j e d n u okolnost, koju bi dobro bilo i potrebno znati, pa ako čak možda ni ne bi došlo do grijeha kad bi je čovjek znao, ne će u tom slučaju ta nemarnost biti poseban grijeh; ali ga ne će ni ispričati, jer je i bez znanja te okolnosti čovjek još uvijek znao i mogao znati, da počinja zlo djelo. Tko teško udari čovjeka ne znajući da je svećenik, neznanje te okolnosti ga ispričaje od svetogrdnog čina, ali ne posvema od grijeha. Možda bi on istina, uopće odustao od teškoga udarca pa tako i od grijeha, da je znao e se

radi o svećeniku; no okolnost koja ga ispričaje od jednoga, ne ispričaje ga od drugoga grijeha, jer je dobro mogao znati, da je povreda ljubavi udariti teško bližnjega.

Rekli smo da je i samo neznanje onih stvari koje je netko dužan znati, grijeh i to grijeh propusta ili nemarnosti, s razloga što ta nemarnost biva uzrokom grijeha koji radi nje nastaje. Ali kad netko n e m a r i da sebi pribavi znanje koje bi mu valjalo posjedovati, pa iz toga razloga počini grijeh, nema za nj isprike: i ono mu je neznanje u neku ruku hotimično. No ipak umanjuje njegovu krivnju, jer je tu jedna okolnost koje nije poznavao; obzirom na nju nije djelo potpuno svojevoljno pa je zato utoliko manja krivnja. Ali kad bi netko izbjegavao pouku u pitanjima n. pr. bračnog odnosa između supruga samo da slobodnije griješi, taj bi uvećavao svoj grijeh; u sklonosti k njemu zanemarivao bi znanje i pouku te pokazivao da mu je grijeh naročito mio a volja k njemu neobično jaka.

II. Požuda. Osjetilna težnja znade ojačati do strastvenoga stanja. Od nje proizlaze naši grijesi, što ih zovemo grijesima slabosti; ona nas često zavodi i zanosi kamo ne bi htjeli a sve za to, jer ona djeluje i na um i na volju, pa čovjek često ne vidi gdje je zlo, popusti toj težnji i tamo gdje ne bi smio. Rađa se kod nas: 1) n e k a r a s t r e s e n o s t u višim moćima, kad je jaka navala osjetilnosti. Ponekad ona znade biti tako jaka da um potpuno ovije tamom i spriječi u normalnom funkcioniranju. Drugiput je: 2) u t j e c a j o b j e k t a uzrokom da je fantazija uzbuđena i prodorno toliko snažna da zbuni razum. Pod njezinim utjecajem sude ljudi u mnogim stvarima, a kako sude tako i rade.

Valja međutim utvrditi da je djelovanje osjetilnosti na volju n e i z r a v n o, a nikada izravno. Poriv strasti može umstveno rasuđivanje ne samo oslabiti, nego ga i potpuno svladati. Događa se da netko vrlo dobro znade ne samo u teoriji nego i konkretno što se ima činiti a što se ne smije, pa ipak dalje griješi ne misleći u onaj čas na ono što zna. To se čovjeku ne događa samo kad nema namjere učiniti zloga djela, nego naročito kad ga zahvati strast. Onda je rastresen, tvrdoglav, fizički preobličen, svladan ili vezan, kako je n. pr. u neku ruku zdrav sud vezan kod pijana čovjeka. Ako je taj nalet strasti u veoma jakom stupnju, može čovjek izgubiti posvema porabu razuma; redovno će upliv strasti biti slabiji, pa će čovjek pod njim u jednoj konkretnoj stvari suditi protiv svoga boljega znanja, što ga općenito ili teoretski posjeduje. Opravdano je dakle ove grijehe iz naleta strasti nazvati grijesima iz slabosti.

(41) S. theol. I—II, q. 77, a. 2. i 3.

Sv. Toma Akvinski (41) povlači poredbu s tjelesnom slabosti. Bolesno je ili slabo tijelo ili koji njegov dio, kad ne vrši svoje prirodne funkcije. Tako ni razum ne vrši svoje prirodne funkcije, kad mu je koji podložni dio oslabio pa ga smeta, kako se događa kad strast ojača i na razum djeluje. Tim je veća slabost razuma čim je veća strast, makar ona i bila prvenstveno u osjetilnom dijelu našem; razum je kod nas vezan na tijelo. Sve ako to i nije izravni nego neizravni utjecaj, on je katkada tako jak da i razum i volju povuče za sobom, pa se onda doista očituje čovječja slabost.

III. Zla volja i sebeljublje.

Glavni uzrok grijeha jest volja, jer bez njezinog djelovanja nema ljudskoga čina. Ona je konačni faktor i onda kad je uzrokom grijehu neznanje ili požuda. Ali u daleko višem stupnju je ona uzrokom, kad *iz nje same* ističe poticaj na grijeh. *Zla volja kao uzrok* rađa *grijesima zloće* (peccata malitiae), koja se na ljestvici grijeha nalaze na prvome mjestu. Željeno neznanje, hotimično izazvana požuda, svojevoljna rđava grješna navika, sve su znaci zle ili pokvarene volje.

Svakomu je grijehu na koncu konca ipak uzrokom *neuredno sebeljublje*. Na bitnost grijeha spada odvraćanje od Boga i u isti čas obraćanje k stvorovima. Čovjek ludo misli da mu je sve dobro u nekoj prolaznoj stvari i u vremenitoj radosti; to čini zato, jer neuredno i pogrješno teži isključivo za *svojim* dobrom i voli više sebe nego Boga. Baš to čini kad stvorenu stvar prihvaća za sebe uz cijenu gubitka Božjega prijateljstva i sebe ljubi iznad svega. Tko koga ljubi, dobro mu želi. I dok to ide kao i kod vlastite ljubavi u granicama prirode i razuma, stvar je dobra. Zlo počima tamo, gdje čovjek Boga zapostavlja vlastitomu ja.

To se neuredno sebeljublje po riječi Sv. Ivana Evanđeliste (1 Iv 2, 16) ispoljava u požudnim ljudskim nastojanjima, težnjama i srdžbi, pa se odnosi na:

a) osjetilna dobra za kojima žudi neuredna *tjelesna strast*, bilo da zasiti sebe za čas, bilo da prelazi granicu u težnji za očuvanjem vrsti (concupiscentia carnis)

b) osjetilna dobra koja uzbuđuju fantaziju, *privlače osjetila*, stvaraju u imaginaciji kule i gradove, sviđaju se i užižu žudnju za sobom: novac, raskoš, nakit, bogatstvo i sjaj svake vrsti (concupiscentia oculorum)

c) neosjetilna dobra *vlastitoga uzvišenja* i izdizanja iznad ostalih stvorenja. Požudna težnja za tim dobrom vidi se ljudima i teška i mučna, ali tim i više vrijedna; u toj zaslijepljenosti ljudi mnogo žrtvuju i mnogo zla počinjaju (superbia vitae).

§ 2. VANJSKI UZROCI GRIJEHA

Grijeh može imati i vanjski uzrok. Taj može biti po tumaču sv. Tome (42) trostruk: izravni utjecaj iz vana a) na volju, b) na razum, c) na osjetilnu težnju. Izvanji utjecaj nije sam uzrok grijeha, nego u vezi s unutrašnjim uzrokom. Taj vanjski utjecaj nikada ne može *nužno* izvesti nekoga određenoga učinka na razum ili na osjetilnu težnju kao što ni ova ne može nužno pokrenuti razuma. Pa zato ako vanjski uzrok i jest djelomični uzrok grijeha, opet nikada ne može biti ni potpun ni dostatan uzrok. To je uvijek samo volja.

Neposredno može volju pokrenuti samo Gospod Bog; posredno čovjek, đavao ili kakav vanjski objekt koji na čovjeka djeluje sam po sebi ili preko fantazije. O pojedinim tim faktorima treba reći ovo: **1. Bog nije uzrok grijeha.** Sv. Pismo veli: Ti nisi Bog koji hoće nepravdu (Ps 5, 5); Sv. Jakob (1, 13) navodi: Nijedan kad se kuša neka ne govori: Bog me kuša, jer Bog ne može biti kušan na zlo (intentator malorum est). On ne kuša nikoga!

Bilo je uvijek zabluda u ovoj stvari sad pod jednom sad pod drugom formom; svi su se slagali u jednomu: da označe Gospoda Boga kao uzročnika grijeha, a čovjeka da oslobode. Često su na ovaj krivi i bezbožni zaključak dolazili zbog svoga pogrješnoga mišljenja u kojem drugom pitanju, n. pr. u pitanju slobodne volje, oproštenja grijeha i dr. Tako u staro doba Simon Magus i Gnostici, u srednjem vijeku Manihejci, Albigenzi i Bogumili; u novije doba Calvin i Zvingli.

Tridentski sabor je donio (43) odluku, kojom zabacuje mišljenje da zla djela potiču od Boga (»mala opera Deum operari«). Ta se odluka ne temelji samo na sv. Pismu, nego je jasna i iz pojma grijeha, pojma stvaranja i pojma Božanstva koliko ga naravnim svijetlom uma možemo dokučiti.

Sve je poradi sebe stvorio Gospod (Prov 16, 4), a čovjeka je napose odlikovao što ga je u samom aktu stvorenja uznio u viši svrhunaravni red, u kojemu ima postići svoj cilj i smiriti se u Bogu samome. Nije li otuda jasno da On ne može biti uzrokom grijeha koji odvodi od Boga, jer bi u isto vrijeme htio jedno te isto i ne htio? Istina, sve su stvari od Boga i sve su dobre; ali ukoliko su one od Njega, — imaju svoj red i cilj, svoj tijek i vijek; ukoliko je s njima povezano zlo (grijeh), nije ni od njih ni od Boga nego od čovjeka, koji svojim djelovanjem kad griješi, ruši nužni ispravni odnos stvari prema Bogu, prema ljudima i prema sebi samome. To dakle što se u svakom gri-

(42) S. theol. I—II, q. 76, a. 3.
(43) DB. n. 816.

jehu mora razlikovati čin kao materijalni dio, a sve je materijalno konačno od Boga, još nikoga ne ovlašćuje na tvrdnju da je sâm grijeh od Boga. Grijeh po svojoj bitnosti stoji u pomanjkanju nužnoga ispravnog odnosa subjekta (stvari) prema Bogu kao konačnoj svrsi svega. To je formalni grijeh i tomu je uzrok čovjek svojom slobodnom voljom. Sam fizički čin koji je k tome potreban, Bog dopušta jer bez Njega nitko ne može ništa učiniti. U njemu se krećemo, mičemo i jesmo, veli sv. Pismo (Dj. Ap. 17, 28). Bez mene ne možete ništa učiniti (Iv 15, 5), dosljedno ni fizičkoga djela postaviti. Ali formalnu neurednost skopčanu s činom ne uzrokuje Bog nego čovjek. Bog dakle samo pušta da se grijeh dogodi, jer ga čovjek hoće. To je izrazio sv. Augustin kad je rekao: ne događa se mimo Njegove volje ono što se zbiva i protiv Njegove volje, jer se ne bi dogodilo kad on ne bi dozvolio. A kad dozvoljava, ne možeš reći da ne će, nego da hoće. (44)

2. Ni đavao nije uzrok grijeha. Da bi se vrag mogao nazvati uzrokom grijeha, on bi morao: našu volju izravno prinukati na grijeh ili uspjeti je uvjeriti toliko, da ona nužno pođe za rđavim objektom. Međutim zli duh:

a) nije u stanju privezati naše volje na grijeh, jer je ona slobodna. Kad bi je đavao mogao izravno prinukati, ne bi više bila slobodna. Mi se dakle možemo odhrvati napasti đavla, pa i treba da mu se trajno odupiremo;

b) ne može je ni navesti da nužno pođe za nekim objektom, jer ona nužno t. j. po prirodi, ne teži ni za jednim objektom osim za konačnom svrhom. O svakom drugom objektu bio joj ne znam kako sugestivno podmetan, može se ona slobodno odlučiti za ili protiv. Dakako, da je to skopčano s borbom i s teškoćama, ali njoj je uvijek omogućena pobjeda; kod nje same je posljednja riječ da li će čin izvesti ili ne će. Neprijatelj naše duše ne može je dakle strovaliti, ako naša volja ne popusti.

3. Čovjek kao uzrok grijeha može doći u obzir samo kao neizravni uzrok, ukoliko kao razuman i slobodan stvor može svoje sposobnosti upotrebiti na to, da drugoga navede na grijeh. T. zv. tuđi grijesi nama se upisuju, i ako ih drugi izvode. Čovjek može upotrebiti protiv čovjeka i vanjsku silu, ali nikada ne može izravno prinuditi volje na ono, što ona ne će. Sa svim tim se najveći broj grijeha počinja uslijed

(44) Sv. Augustin, Enchir. de fide, spe et charitate c. 100.

upliva što ga na pojedinca vrši tuđa volja, rđav primjer i nastojanje. Utoliko je ovaj upliv zajamčeniji ukoliko je subjekt slabiji, duševno i umno niži ili podvržen kakovim naročitim obzirima. O grijesima što ih na ovaj način uzrokuje čovjek a) smutnjom (scandalum), b) sudjelovanjem (cooperatio), bit će napose govora na odnosnim mjestima.

Može i jedan grijeh biti uzrokom drugoga, no uvijek u gore rečenom smislu: ili jedan grijeh raspoloži čovjeka za drugi pa ga lakše izvede; ili jedan daje materijal za drugi kao škrtost za svađu; ili počinja jedan grijeh, da se dogne drugoga, kao kad netko krade da omogući sebi preljub: grijeh krađe formalni je uzrok grijeha preljuba.

POGLAVLJE V. POSLJEDICE GRIJEHA

Pod posljedicom mislimo zapravo na učinak grijeha, ono što iz njega neposredno slijedi. Nadovezujući na pojam grijeha, gdje se lišenje (privatio) određenoga i potrebnoga odnosa prema Bogu kao posljednjoj svrsi čovjekovoj stavlja kao prvotni, a obraćanje i naklanjanje prema stvorovima kao drugotni elemenat, valja najprije ustanoviti da su i ljudske moći nakon istočnoga grijeha stradale, oslabile i izgubile svoj po stvorenju određeni pravac; bile su usmjerene prema Bogu kao svrsi, a prema kreposti kao naravnom usavršenju. Svega je toga nestalo nakon istočnoga grijeha u čovjeku; u stanju nastalom poslije istočnoga grijeha osjeća čovjek još više tu slabost nakon svakoga novoga grijeha; s jedne strane izvjesnu opornost prema kreposti, a s druge strane jaku naklonost prema stvarima i djelima, koja ga odalečuju od kreposti kao puta do konačne svrhe. (45)

§ 1. KRIVNJA I KAZNA ZA GRIJEH

Za krivnju upotrebljavaju bogoslovi izraz: reatus culpae. (46) Ona stoji u tom što se čovjek svojevoljno postavio u stanje u kojemu je neprijatelj Božji; čovjek je tim Boga uvrijedio jer se svojevoljno od Njega odijelio i prekinuo s Njim vezu. Na taj je način izveo nešto što je protiv volje Božje, a u čemu zapravo i jest ljudski grijeh. Nastaje dužnost popraviti to stanje i uspostaviti vezu, zadovoljiti za uvredu

(45) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 85, a. 1—6; De malo q. 2, a. 11.
(46) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 86, a. 1; q. 89, a. 2.

grijehom nanesenu. I sve dotle se novonastalo stanje ne popravlja, doklegod čovjek novim voljnim aktom ne uspostavi prijašnje stanje prijateljstva s Bogom. Čovjek je k r i v, jer je ovo stanje mogao i morao predvidjeti, a kad je na grijeh pristao, doista ga je i predvidio: kad ga je ipak dakle učinio, svojom je voljom Boga zapostavio stvorenju i tim ga uvrijedio. Ta krivnja nastupa odmah po grijehu i povlači sobom posljedice, koje ćemo odmah napomenuti.

Stanje krivnje povlači sobom k a z n u. U čovjeku nastaje dužnost podvrći se zasluženoj kazni prema veličini grijeha. Kazna nije ništa drugo nego pokušaj da se udovolji povrijeđenoj pravednosti. Pravednost traži zaštitu za postavljeni i od Boga ustanovljeni red; prekršitelj njegov nastupa protiv reda i protiv Boga kao njegova ustanovitelja. Na mjestu je dakle da ga ne samo Bog, nego i ljudi silom (a kazna je jedna vrst sile, jer je volji nametnuta) pouče i dovedu do poštovanja reda. Zato svaki zakon što se za ljude daje ima svoju sankciju, neku prinudnu moć bilo u kojoj formi. To je kazna koju iziskuje i grijeh, jer je svaki grijeh prestupak Božjega zakona. (47)

Kazna slijedi: a) s a m a o d s e b e (concomitans) kad je uz grijeh kao vezana: tako grižnja savjesti, gubitak milosti i dr. b) i z v a n a kad je nakon grijeha zadaje vanjski koji djelotvorni uzrok. Bog ili čovjek.

U tom se slučaju označuje prema svrsi koju ima kao:

1) o s v e t n a (vindicativa) kad traži samo uspostavu povrijeđenoga reda a polazi s gledišta čiste pravednosti;

2) p r u ž a z a d o v o l j š t i n u (satisfactoria) kad je subjekt prima i dragovoljno izvršuje kao naknadu za povredu;

3) n a s t o j i p o p r a v i t i (medicinalis) kad ima u vidu mogućnost ponovnih grijeha, pa ih ovim načinom želi spriječiti.

Kakove su posljedice krivnje i kakove kazne povlače za sobom teški a kakove laki grijeh, ustanovljeno je dijelom Božjim, dijelom ljudskim odredbama. One su nam sadržane u sv. Pismu i u Crkvenom Zakoniku.

§ 2. POSLJEDICE TEŠKOGA GRIJEHA

1. — **Kao posljedice teškoga grijeha** označujemo: a) g u b i t a k p o s v e t n e m i l o s t i, kreposti i primljenih (ulivenih) darova, skopčanih sa stanjem posvetne milosti.

(47) S v. T o m a, S. theol. I—II, q. 87, a. 1. i 6.

b) navlačenje neizmjerne k r i v n j e (reatus culpae) što nastaje radi uvrede Boga i prezrenoga njegovog prijateljstva.

c) potpadanje pod vječnu k a z n u (reatus poenae). Kad je čovjek dospio u stanje takve krivnje mora se podvrći i kazni; Bog ima pravo kazniti, a čovjek dužnost kaznu snositi. Ona je dvostruka: prekid prijateljstva s Bogom za svu vječnost (poena damni) i kazne dijelom na ovome svijetu, a dijelom na drugom (poena sensus).

d) g u b i t a k s v i h z a ž i v o t a s t e č e n i h z a s l u g a; grješnik ne može steći novih, niti može zadobiti djelatne milosti Božje, doklegod se ne pokaje.

2. — **Teški grijeh postaje lakim** ako nema svih potrebnih uvjeta za teški grijeh. To biva obično, što je:

a) s m a n j e n a m a t e r i j a (parvitas) kad ona ni po sebi ni po okolnostima ne dosiže visine potrebne za smrtni grijeh n. pr. krađa šake šljiva, par dinara u novcu.

b) n e p o t p u n i l j u d s k i č i n t. j. ili obavljen s nepotpunom pozornošću ili učinjen bez potpunoga voljnoga pristanka n. pr. nehotično ubijstvo ili teška ozlijeda počinjena u pijanstvu.

c) d o s t a t a n r a z l o g z a i s p r i k u od teškoga grijeha. Kod pozitivnih propisa je takav razlog nekada toliko jak da posvema ispričava od obveze: n. pr. od nemrsa ako si pozvan kao gost uglednoj obitelji; nekada je razlog slabiji, pa ispričava samo od teškoga grijeha: n. pr. tko zbog toga što nema novoga ruha, ne ide nedjeljom k misi nije posvema ispričan jer se i u starom ruhu može k misi; ama ako se radi o ženskom čeljadetu, još je vjerojatnije da ne počinja teškoga grijeha.

d) p o g r j e š n a s a v j e s t kad nesavladivo pogrješno sudi da je nešto laki, što je u stvari teški grijeh, n. pr. ako žena drži da je sprječavanje začeća samo laki grijeh.

Ako je predmet ili objekt smanjen i grijeh je manji kad je u isto vrijeme također manja formalna neurednost ili zloća, koja se u stvari očituje. Kod krađe je tim manji grijeh, čim je manja svota ukradenog novca ili žitka: formalna neurednost ili zloća što se očituje kod nepovlasnog uzimanja tuđega dobra, nije u takvom slučaju velika stvar, jer se po pretpostavci radi o maloj svoti ili o maloj stvari.

Iz toga se vidi, da se na ovaj način može teški grijeh pretvoriti u laki samo tamo, gdje se radi o predmetu, koji podnosi ili dozvoljava porast i smanjenje, dakle kad se neko dobro ili stvar može d i j e l i t i. Takova se mogućnost nadaje kod grijeha:

a) protiv štovanja Boga i vjere. Neurednost se izravno ne odnosi na Boga, nego na naš ljudski čin koji može biti više ili manje neuredan, jači ili slabiji.

b) protiv tjelesnoga ili duhovnoga dobra vlastitoga, bližnjega i nas samih. Svi grijesi protiv ljubavi i protiv pravičnosti dozvoljavaju smanjenje materije; i ako po prirodi teški, mogu iz navedenoga razloga biti laki. Na pitanje pak: u kojem se opsegu mora smanjiti materija da prestane biti objekt teškoga grijeha, ne može se na prečac odgovoriti. Treba uzeti u obzir ne samo stvar o kojoj se radi (novac, čast, život) nego valja gledati i na zapovijed koju kršimo. Prema tome valja pitati:

a) kakova je veza između zapovijedi i našega prekršaja? Jesmo li u velike narušili red, koji je zakonodavac imao pred očima kad je zakon izdao? Jesmo li se tim djelom uvelike odalečili od cilja koji nam je zakonom određen? Ako je to sve u velikom stupnju, dakako da će i grijeh biti velik i da za smanjenje materije ne će ništa ostati; ali ako je naš čin samo neznatno narušio red i samo nas neznatno udaljio od našega cilja, jasno je da je to smanjena materija i da će grijeh biti laki.

b) kakove su prilike lica, mjesta i vremena u kojima se djelo događa? Često će i okolnosti pridonjeti smanjenju materije: krađa kod bogataša traži veću količinu, nego kod siromaha; kod siromaha može i krađa od 2 dinara biti teški grijeh, dok je kod bogataša nesumnjivo samo laki.

§ 3. POSLJEDICE LAKOGA GRIJEHA

1. — Pošto je između lakoga i teškoga grijeha bitna (neizmjerna) razlika, velika je razlika i u posljedicama između jednoga i drugoga grijeha. Kako laki grijeh ne raskida prijateljstva s Bogom slijedi da on:

a) ne uništava posvetne milosti, jer se čovjek od Boga posvema ne odvraća; vez još uvijek postoji. Ne gubi se milosti ni onda ako je broj lakih grijeha i veći, pošto njihov zbroj znači još uvijek samo jedan određeni, ograničeni broj lakih grijeha.

b) ne umanjuje posvetne milosti. Kad bi je pojedini laki grijeh mogao umanjiti dogodilo bi se da bi kod većega broja lakih grijeha posvetne milosti posvema nestalo.

c) ne kalja duše. Nju kalja samo gubitak posvetne milosti. Ako se ipak kadgod kaže da je laki grijeh jedna »mrlja« na duši, ne

odnosi se takova riječ na dušu i na posvetnu milost, nego na činjenicu da je i laki grijeh jedna krivnja za koju valja podnijeti kaznu. Utoliko je on mrlja na duši.

Pozitivno međutim grješnik lakim grijehom:

a) popušta u ljubavi k Bogu, postaje mlitav i mlak za rad na slavu Božju. Ne leti kao na krilima ljubavi nego plazi i puže. Polagano stvara u sebi samom raspoloženje da padne u teški grijeh.

b) navlači na se krivnju. Bogu je mrzak i laki grijeh; tko ga počinja kriv je pred Bogom, jer je prestupak Njegove zapovijedi i početak odvraćanja od Njega. Zato djelo

c) zaslužuje kaznu. Kazna je posljedica krivnje. I čovjek je prima bilo u ovom životu u formi nesreće i bolesti bilo da u onom životu zadovoljava Pravdi trpnjom u čistilištu.

2. — **Laki grijeh postaje teškim.** To se događa radi više raznih razloga i okolnosti:

a) pogriješna savjest može čovjeka navesti da laku stvar drži za tešku; ako je svojevoljno izvede, počinit će teški grijeh. Najčešće se to događa kad netko sumnja o težini grijeha u stvari, koja je inače po sebi stvar lake prirode n. pr. uzbrati par jabuka iz župnikova vrta;

b) teška sablazan uzrokuje da će n. pr. riječi, što ih svećeničko lice izusti ili djelo što ga takovo lice pred ljudima učini, biti teški grijeh i ako ni riječi, ni čin sami po sebi nisu teški prekršaj, niti bi se laičkoj osobi uzeli za teško djelo. Ne mora se raditi samo o svećeniku: isto vrijedi za djela roditelja pred djecom, starijih pred mlađima;

c) grješna svrha radi koje netko poduzima po sebi maleno i bezvrijedno djelo. Tko ukrade malu svotu novaca da nabavi otrova kojim će nekoga usmrtiti, počinja tešku krađu;

d) bližnja grješna prigoda koja će dovesti do pada, pravi od lakoga teški grijeh. Sudjelovanje n. pr. u kolu ili na posijelu za onoga koji pod sigurno zna da će tom zgodom teško zgriješiti, jer mu je to bližnja grješna prigoda, već je sâm dolazak u kolo ili na posijelo teški grijeh;

e) formalni prijezir zakona ili zakonodavca. Razlog je u tomu što se na taj način nanosi nepravda Bogu, od koga je svaka vlast pa i svaki zakon. Tko međutim ne prezire sâm auktoritet, nego tek neku odredbu ili propis koji mu se ne sviđa, ne griješi teško nego lako.

f) strastveno nagnuće k nekoj stvari, koje je u stanju dovesti do grijeha. Tko n. pr. toliko voli šport, da će radi njega bez ikakvih skrupula ostaviti sv. misu nedjeljom, pokazuje da više voli jednu stvar, ma i ne bila loša, nego Gospoda Boga i njegov zakon. I zato mu je prisustvovanje ili bavljenje športom, inače dobrom ili barem indiferentnom stvari, radi toga pretjeranog nagnuća teški grijeh.

g) Nagomilanjem materije ili porastom njezinim do određene visine postaje od lakoga grijeha teški. To se, naravski, može dogoditi tamo gdje svaki pojedini

laki grijeh sačinjava jedan dio materije, koja postaje objekt teškog prestupka kad naraste do izvjesne visine. Posljednji takav laki grijeh nije više laki nego teški ako je dotični primjetio da se već nalazi na granici. Male krađe žita narast će polako do visine koja će se morati označiti kao teški grijeh; isto tako višekratno obavljanje težačkoga posla na svečani ili nedjeljni dan; višekratno uzimanje hrane na dan posta i sl.

3. — **Zbroj lakih grijeha ne čini jednoga teškoga.** Samim zbrajanjem ili dodavanjem ne dosižu laki grijesi veličine jednoga teškoga grijeha. Razlog je u tomu što je između lakoga i teškoga grijeha bitna razlika, koju sv. Toma (48) A. zove čak neizmjernom, jer se kod teškoga izravno gubi posvetna milost, dok se kod lakoga ne gubi izravno, nego neizravno. To znači: čovjek slabi u svom zanosu i žaru prema Bogu, pa tako polako zapada u jedno stanje, koje lako može dovesti do gubitka posvetne milosti. Laki je dakle grijeh put k stanju, koje bi lako moglo dovesti i do pada. Sami međutim laki grijesi kolikogod se jedan do drugoga nizali još uvijek su samo zbroj jednako lakih grijeha i nisu još u stanju dovesti čovjeka do izravnog stanja nemilosti. Oslabe čovjekov stav i odnos prema Bogu, ali ga ne prekidaju.
Laki grijesi vode polagano do teških kako je otuda jasno. Opet ne izravno, nego neizravno. Oni naime čovjeka zapliću u mreže iz kojih se teško može iskopati; vode ga do ivice i po njoj, odakle je propast blizu; slabe mu otpornu snagu i djeluju na nj tako, da mu se grijeh ne pričinja više strašnim. Prvom će prilikom čovjek pasti u teški grijeh, jer je za taj pad sve pripravljeno. (49)

POGLAVLJE VI. POJEDINAČNE VRSTE GRIJEHA

Pod izrazom »vrste« grijeha ne mislimo ovdje na specifičnu (vrsnu) njihovu razliku, nego na oznaku koja ih po izvanjskoj međusobnoj pripadnosti dijeli jedne od drugih; na karakteristiku koja im kao skupu grijeha daje neko zajedničko obilježje. U tom smislu možemo govoriti da su grijesi protiv Duha Svetoga jedna vrsta, oni što ih zovemo u nebo vapijući druga, sedam glavnih

(48) S. theol. I—II, q. 88, a. 4.
(49) Lk. 16. 10: »Tko je vjeran u najmanjoj stvari i u velikoj je vjeran, a tko je nevjeran u najmanjoj stvari i u velikoj je nevjeran«. Tu evanđeosku misao razrađuju Sv. Oci na mnogo mjesta, osobito sv. Grgur, Moral. l. 10, c. 11.

grijeha treća vrsta, a grješno stanje da čini isto tako posebnu vrstu grješnoga odnosa.

§ 1. GRJEŠNO STANJE

Grješno stanje nastaje kod čovjeka od vremena kad je zgriješio, pa traje do vremena dok mu se grijeh ne oprosti. To je stanje vremenski kraće ili dulje prema spremnosti kojom se grješnik nastoji osloboditi svoga počinjenoga grijeha. Kroz sve to vrijeme grješnik je:
a) u stanju nemilosti i neprijateljstva s Bogom, pa potom
b) krivac pred Njim. S pravom dakle sv. Pismo i to stanje naziva grijeh (peccatum habituale) kad veli s Psalmistom: »Od grijeha moga očisti me . . .« (Ps 50, 5). Razumije se: od grješnoga stanja koje je kod mene nastupilo nakon moga grješnoga čina (peccatum actuale).
Bitnost toga grijeha stoji u činjenici, da grješnik hotimice ostaje i ustraje u neprijateljstvu s Bogom, da je lišen Njegove milosti i da pripušta na se sve one posljedice koje su s grijehom skopčane. Grješno stanje ne nastupa samo poslije teškoga nego i poslije lakoga grijeha. Kad pravednik moli Boga da ga oslobodi od grijeha, kad se sam naziva grješnikom (1 Iv 1, 8) (50), onda se to ima razumjeti o grješnom stanju koje nastupa poslije lakoga grijeha.

§ 2. SEDAM GLAVNIH GRIJEHA

Njihov naziv i značenje objašnjava sv. Toma Akvinski naglašujući da ih je ispravnije nazvati manama (vitia) (51) nego grijesima. Radi se tu o sedam izvjesnih grješnih sklonosti i grješnih uzročnih stanja iz kojih kao iz nekoga korijena rastu pojedinačni grijesi. To stanje ili raspoloženje upravo vodi do pojedinačnoga grijeha; ono je svršni uzrok za kojim ide grješnik kad robuje jednoj ili drugoj mani. Tako se glavni grijesi imaju razumjeti kao neki začetnici i provodnici glavne mane do drugih grijeha.
Što se zovu glavni, nije stoga što bi bili najveći, najteži ili uvijek smrtni, nego s toga što imaju onakova svojstva kao što ih ima glava u sklopu tijela: da vodi i upravlja. Glava vodi, tako i ove glavne mane upravljaju i vode grješnikove korake u zlo. Iz njih kao pod vodstvom

(50) »Ako rečemo da grijeha nemamo, sami sebe varamo i istine nema u nama«. To u vezi s Prov. 24, 16 »septies enim cadet iustus et resurget . . .« opravdava tvrdnju, da se radi o lakom grijehu.

glave niču ostali grijesi. Sv. Grgur Veliki nazivlje (52) ih vođama (u vojsci) koji vode svoje odrede. Broj njihov nije uvijek bio stalan, neki su ih nabrajali osam, a poslije sv. Grgura i sv. Tome ustalio se broj sedam.

Taj broj opravdava sv. Toma (53) ovim razlozima: glavni su izvori grijeha ili glavne mane u ljudskom životu s jedne strane dobra, što ih ljudi najpožudnije poželjuju i što najviše privlače njihovu osjetilnu težnju, a s druge strane stvari (objekti) od kojih ljudi bježe unatoč veze s nekim dobrom, jer je ono skopčano s trudom. Takovih tobožnjih dobara što su izravni objekt težnje ima četiri vrste: (a) lična slava ili slavičnost otud oholost (I), (b) tjelesni užitak — otud proždrljivost (V) i bludnost (III), (c) materijalno blago — otud lakomost (II). A dobra od kojih zaziru ljudi jesu: (a) vlastito duhovno dobro kad je skopčano s naporom — otud duhovna lijenost (VII), (b) tuđe dobro što nam tobože škodi — otud zavist (IV), (c) tuđe dobro što nas tobože ništi i raspaljuje — otud srdžba (VI). Tom je podjelom obuhvaćen sav ljudski život, sve prilike i neprilike s kojima se ljudi susreću.

Ovih glavnih sedam grijeha ne znači sedam najtežih grijeha; ima težih od njih n. pr. mržnja ili hula na Boga. Čak ni gdjekoji svojevoljno izvedeni rđav čin ne će biti teški nego samo laki grijeh, n. pr. uskrata milostinje iz škrtosti. Ali Crkva ih ovako nanizane stavlja pred oči svojim vjernicima da se čuvaju izvora svih grijeha, da ne bi nemarnošću u lakoj stvari u svojim dušama stvorili dispoziciju za nemarno počinjanje teških grijeha.

»Saligia« je akrostih od latinskih naziva tih grijeha: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia.

I. **Oholost.** 1. — Oholost (gordost) je neuredna težnja za ličnom slavom. Čovjek ima pravo težiti za nekim priznanjem svojih vlastitih napora i svojih dobrih djela, no uvijek onoliko koliko je pravo i koliko je u suglasju s Božjom časti i korišću bližnjega. Što je preko toga to je neuredno: čovjek ne samo da potcjenjuje druge i u neku ih ruku prezire, nego precjenjuje sebe, izdiže se više nego što je pravo. Čovjek se sâm sebi sviđa a ne misli da od Boga ima sve što jest; izbada se i isprsuje u želji da ga drugi hvale i časte — svuda i u svemu. Oholica nadmašuje častoljubiva i tašta čovjeka: ovaj je pretjeran u nekoj svojoj stvari, ali oholica u svemu. On traži časti i odlikovanja, on poduzima poslove za koje

(51) S. theol. I—II, q. 84, a. 3.
(52) Moral. l. 31, c. 17; Cassianus († 435), De coenob. inst. l. 5, c. 1.
(53) S. theol. q. 84. a. 4.

nema spreme, traži od svih slavu i svuda prvenstvo. Kako navodi Sv. Grgur Veliki (54) redovno su to ljudi koji:

1) pripisuju sebi prirodne darove što imadu, a ne Bogu. Sv. Pavao im dovikuje: što imaš a da nisi primio? Ako si pak primio, što se hvališ kao da nisi primio? (1 Kor 4, 7).
2) znadu da su darovi od Boga, ali drže da su ih dobili radi svojih zasluga. I njima govori sv. Pavao: milošću ste po vjeri spaseni, nije to vaša zasluga nego Božji dar, ne zaradi (vlastitih) djelâ, da se ne bi tkogod uzoholio (Ef. 2, 8).
3) razmeću se s nečim što posjeduju u skromnom stupnju. Oholicâ ove vrsti ima najviše; za njih vrijedi navesti mjesto iz Apokalipse (3, 17): govoriš da si bogat i opskrbljen i da ni u čemu ne oskudijevaš, a ne znaš da si bijedan i sažaljenja vrijedan, jer si siromah slijep i gô.
4) preziru druge a ističu sebe, tražeći da ih ljudi vide i cijene. U svojim govorima protiv židovskih farizeja pokazao je Krist koliko mu je mrska takova vrst ljudi (Mt 23, 13—29; Lk 11, 42)
Neuredna težnja za ličnom slavom formalno je čin volje kojemu je osnovica u pogriješnom sudu razuma, kad se radi — kako se obično i radi — o težnji u stvarima duhovne prirode, u stvarima osjetilne prirode ona je formalni čin osjetilne težnje za srdžbom.

2. — Oholost može biti: a) potpuna, kad netko odbija apsolutno svaku podložnost: ni Boga, ni čovjeka, ni Božjega ni ljudskoga zakona ne priznaje nad sobom. To je psihološki stav čovjeka koji se potpuno odvraća od Boga, pa ga dosljedno prezire i sebi samome bar uključivo zapostavlja. Jasno je, da je ovakova oholost jedan od najtežih i najvećih grijeha. Jedino je mržnja na Boga veći grijeh od nje, jer potpunom odvraćanju od Boga dodaje još formalni prezir. Oholosti je objekt lična neuredna slavičnost, a mržnji na Boga baš samo odvraćanje od Njega. Ovakova se oholost naziva luciferskom; no nipošto nije nemoguća kao n. pr. kod ljudi, koji u naše dane prema Božjem pripuštenju govore, rade i sude o Božjim i crkvenim stvarima u Rusiji, Španiji, Njemačkoj i Meksiku.
b) nepotpuna je oholost čin čovjeka koji ne udara na Boga ni na zakon, nego ih priznaje, tek sebe neopravdano izdiže iznad drugih ljudi koje omalovažava i prezire. Takova je oholost po sebi laki grijeh jer ne odvraća od Boga; može biti i teški grijeh ako je s njom skopčana teška nepravda bližnjemu ili ako je izvor nekih novih grijeha.

3. — **Oholost je majka svijû grijeha.** Razlog je na dlanu: ohol čovjek ima samo sebe pred očima; za tu ljubav koja je kod njega na prvom

(54) Moral. l. 23, c. 4.

mjestu, on je pripravan sve učiniti. A sve učiniti znači i na svaki grijeh biti pripravan. Zato sv. Oci o njoj mnogo govore i upozoruju na nju kao na vrlo opasan izvor grijeha. Oholost naime nosimo u sebi, teško je upoznajemo, još teže priznajemo, pa se zato slabo protiv nje i borimo. Ona je naš najveći dušmanin koji sjedi u zasjedi da nas ubije i uništi čak i onda kad mislimo da činimo dobro djelo. Sv. Bernard navodi dvanajst njezinih stupnjeva kao dvanajst zasjeda iz kojih na nas vreba uvijek spremna da svojim otrovom otruje naša djela, da po njima mjesto vječne radosti zaslužimo vječnu kaznu. (55)

4. — Oholost zavodi na utvaranje, častoljublje, taštinu. Stari su bogoslovi te mane što ljude zanose k istom cilju kao i glavna mana (oholost) nazivali kćerima (filiae) njezinim s razloga što im se objekti približuju objektu oholosti. Utvaranje (praesumtio) zavodi nekoga na djela preko vlastite snage samo iz želje, da mu se ljudi dive. Ako kod toga sam teško ne nastrada a ni drugome ne prouzroči nikakove štete, ne griješi teško. Teško bi sagriješio tko bi, utvarajući sebi da razumije liječničku praksu, poduzeo operaciju kod koje bi pacijent umro (56). Častoljublje (ambitio) zavodi na neuredne težnje za čašću i položajem za koji netko nema sposobnosti. Tako n. pr. da ga časte kao učena i spretna čovjeka, a nije; jednako je častoljubljiv onaj koji čast, što mu drugi iskazuju, za se svojata a ni ne misli na Boga koji mu je dao te darove, da preko njih koristi svojoj subraći. To je nažalost na dnevnom redu u životu. Oni koji teže za položajem i čašću što im odgovara, nisu častoljubni ljudi: teže za onim što je pravedno i pošteno.

5. — **Taština** (inanis gloria) je želja za vlastitim isticanjem pred svijetom. Tašt čovjek nastoji plivati na površini i upadati u oči; da mu neko i neznatno djelo ne ostane nezapaženo; čak i kad je u sebi posve nevrijedno znade ga tašt čovjek tako prikazati, da se s njime okolo hvali; traži hvalu od svakoga, a naročito od nižih; raduje se tuđem poniženju, prešućuje tuđe zasluge. Ima čitavih skupina koje tako dišu. Najniža vrsta taštine jest ispraznost koja traži hvalu i isticanje zbog bogatstva, ljepote tijela i odijela, rodbinskih veza, plemenske pripadnosti i sl.

Za praksu. Oholost je potrebno pobijati više nego što se to redovno čini. Već u ranoj djetinjoj a osobito u mladenačkoj dobi valja roditelju i odgojitelju uprijeti sve sile da skrši mnogobrojne pojave oholosti. Dušobrižnici ne će nikada moći vjernicima dosta naglasiti svu važnost i veličinu ovoga zla, otkuda se najviše rađaju neuspjesi u njihovom pastoralnom radu. Naročito treba:

(55) Curiositas, laevitas animi, inepta laetitia, iactantia, singularitas, arrogantia, praesumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas peccandi, consuetudo peccandi, Tract. de gradibus humilitatis et superbiae c. 15.

1) priučavati sve bez razlike na ispitivanje vlastite duševnosti. »Upoznaj samoga sebe« neka bude doista u životu pravilo kršćanskih otaca i matera, pa će biti i njihove djece.

2) Često tražiti poredbe između ponašanja vjernika u župi i primjera Gospodina Našega Isusa Krista. O javnim događajima javno govoriti. Razgraditi razliku u tančine, da bolna slika snažno obuzme svačiju dušu. »Učite od mene, koji sam blaga i ponizna srca« (Mt 2, 29).

3) Na svaki individualni prestupak u tom smislu upozoriti blago i obzirno, a ako je negdje potrebno i s ukorom i s kaznom. Više će međutim učinka imati zatvoreni pojedinačni postupak, nego zajednička javna opomena.

II. **Lakomost** je prekomjerna želja za sticanjem i posjedovanjem zemaljskih dobara. Grijeh je prema tome ne u želji za potrebnim i korisnim stvarima koje traži život naš i onih što su našoj brizi povjereni, nego u neumjerenoj dakle neurednoj želji za bogatstvom. Ona se očituje:

a) u pretjeranoj skrbi za imetkom (gramzljivost): kad ga netko traži i nastoji steći više nego što je pravo i u redu. To je često izravni i teški grijeh protiv bližnjega pošto se protivi pravednosti: ne može jedan obilovati a da drugi ne oskudijeva. (57)

b) U pretjeranoj ljubavi i želji za vanjskim dobrima, uživanju i grčevitoj radosti nad imetkom (pohlepa). Lakomac na taj način ne vrijeđa tuđega prava, nego pokazuje vlastiti neuredni osjećaj kojim se barem lako ogrješuje o pravu ljubav, koju je svatko dužan i prema samome sebi. A kad bi se zaveo tako daleko da bi mu neuredna ljubav prema vanjskim dobrima bila sve i sva, kad bi bio pripravan i na Boga zaboraviti, teško bi dakako zgriješio.

c) U pretjeranoj škrtosti: kad netko ne priušti ni sebi ni svojima čak ni onoliko koliko bi prema svome staležu morao, a sve iz neuredne ljubavi k novcu i bogatstvu.

Moralna ocjena ovoga grijeha je ova: a) u koliko je neuredno sticanje i zadržavanje imetka ili novca pa se protivi kreposti pravednosti — po sebi je teški grijeh; b) u koliko znači prekomjernu ljubav, radost i uživanje u bogatstvu pa se protivi darežljivosti — po sebi je laki grijeh.

U prvom je slučaju često laki grijeh radi pomanjkanja svijesti o težini prestupka; u drugom pak nerijetko težak grijeh ako se u

(56) Ima još jedno utvaranje (praesumtio) o kojem govore bogoslovi a to je: neuredno pouzdavanje u Božju dobrotu, da će On čovjeku dati milost i vječni život bez dobrih djela ili oproštenje grijeha bez pokore.

(57) Sv. Toma, S. theol. I—II, q. 118, a. 1, ad 2.

čovjeku osili dotle, da on za ljubav novca zaboravi i na Boga i na bližnjega pa će se čak, ako mu se čini potrebnim i krivo zakleti.

Iz ove mane izviru kao iz glavnoga izvora ovi grijesi: tvrdoća srca prema sirotinji; nemir duše sve od brige kako će steći novaca; osornost ili silovitost u postupku i načinu sticanja; lukavost na riječi da drugoga zavede; prevara na djelu kod izmjene i prodaje robe; krivokletstvo da se domogne imetka; izdaja da sebi omogući kupnju, dobit i sl.

Za praksu: a) Lakomost ili škrtost je ružan grijeh. Svi preziru lakomca, svi ga mrze. Treba to na propovijedaonici prigodice istaknuti.

b) Narod svećeniku gdjekoju manu oprašta kako tako, ali škrtosti nikako.

c) Govore da je škrtost osebina starih ljudi. Starci i starice neka ne zaborave na to.

d) Nisu škrti samo bogati — i sirotinja znade biti bez srca.

e) Lakomost je držati monopol u stvarima koje su narodu potrebne; podizati odviše cijenu robi koju narod u velikoj količini treba; uskratiti pomoć drugome u skrajnoj bijedi.

f) Praktički valja priučavati vjernike na djela milosrđa osnivanjem podružnica »Karitasa« ili »Odbora za narodnu pomoć« kad treba priskočiti i spasavati pasivne krajeve od gladi.

III. **Bludnost.** Bludnost je neuredna težnja za spolnim zadovoljavanjem. O njoj ćemo napose govoriti kod VI. Božje zapovijedi. Ukoliko je pak ona jedan od glavnih grijeha ističemo ovdje grijehe na koje ona lako navodi te koji iz nje izviru:

1) duhovna sljepoća. Čovjek inače pametan ne uviđa ljepote duhovnih stvari te izgubi sposobnost razumnoga rasuđivanja, smetne posve s uma brigu za konačnu svoju svrhu. Mudroga su Salamona dovele žene do toga da je pao čak u idolopoklonstvo.

2) naglost u radu i u odlukama.

3) nepromišljenost u postupku. Čovjek počinja djela koja mu ne dolikuju i kojih inače nikada ne bi počinio. Škodi svome ugledu. ugledu svoga roda i staleža.

4) nestalnost u svemu. Ni u sebi ni izvan sebe nema taj čovjek stalnoga pravca: volja mu je slaba i povodljiva.

Što se pak specijalno tiče duhovnog života, bludnici: a) misle samo na sebe, b) zamrze na Boga, c) žive samo za ovaj svijet.

d) užas im je i sama pomisao na smrt i na posljednji sud.

To su nužne posljedice grijeha, koji Bog oštro zabranjuje i kažnjava.

Za praksu: Ovdje navodimo samo ukratko glavna sredstva kojima će dušobrižnici obraniti i ojačati svoje stado, da se ne izgubi u moru savremene pokvarenosti na selu i u gradu:

1) molitva naročito bl. Djevici Mariji,

2) često primanje sv. sakramenata,

3) izbjegavanje grješnih prigoda (kolo, prelo, gostione),

4) organiziranje omladine i odraslih u društvima Katoličke Akcije ili u pobožnim društvima (Marijina kongregacija, Treći red sv. Franje, Kruničari i dr.).

IV. **Zavist.** Zavist je žalost što bližnji uživa neko dobro. Tuđe dobro zavidnik osjeća kao vlastito zlo. To se događa na dva načina:

1) kad se netko boji pogibli ili štete od tuđega dobra n. pr. kad mu lični neprijatelj postaje neposrednim poglavarom. Ovo nije zapravo zavist, nego strah od posljedica.

2) kad mu tuđe dobro umanjuje vlastitu slavu. To je prava zavist. Zavodnik drži da je tim sam prikraćen, ponižen ili skučen u svojoj ličnoj slavi, pa mu taj osjećaj uzrokuje duševnu bol.

Ljudi zavide jedan drugome ponajviše u stvarima koje su na cijeni kod njih samih i u kojima bi oni sami htjeli biti viđeni i časćeni. To su ljepota, bogatstvo, učenost, krepost, miran i sretan život; zatim naravni darovi kao okretnost, vještina u govoru, plemenit rod i sl. A zavide sebi međusobno oni koji su manje više na istom stupnju društvenog položaja; što je razmak u društvenoj skali veći, tim je zavist dalje od jednih i od drugih. Najviše trpe od zavisti častoljubni ljudi, zatim slabići i strašivice u životu, jer im se sve vidi veliko i nedostiživo. Kaže Job: slabića ubi zavist (Job 5, 2).

Prema tome treba zavist razlikovati od: a) straha zbog tuđega dobra, kako smo gore rekli; b) takmičenja, kad je nekomu žao, ne što je drugi nego što on sam nije nešto postigao; c) negodovanja, kad netko nije dostojan postignutoga dobra; d) mržnje koja je neuredni osjećaj radi tuđega dobra uopće.

Zavist je po sebi teški grijeh; ona vrijeđa ljubav k bližnjemu na cijeloj liniji. A kako nam je ljubav velika i ozbiljna zapovijed po kojoj se raspoznaje da smo Kristovi i da smo od smrti ušli u život (I Iv 3, 14), tako je i suprotni stav iste kreposti, kao prestupak ove velike zapovijedi teški grijeh. No da zavist u konkretnom slučaju bude teški grijeh valja da su ispunjeni svi uvjeti za nj. Često se međutim događa baš kod zavisti da nema svih potrebnih elemenata pa dosljedno ni teškoga grijeha.

Iz ovoga glavnoga grijeha ističe pet drugih, ne uvijek izravno ni nužno, ali često i s razloga što su ti grijesi jedni drugima po objektu blizu. Zavist teče ravno iz oholosti: tko nema pred očima nego samo sebe, ne može da ne zavidi drugome na dobru, kojega sam nema. Zavist rađa: a) mrmljanjem (rovarenjem) kad tko potajno ruši tuđi dobar glas ili umanjuje tuđe zasluge; b) opadanjem (klevetom) kad to i javno vrši; c) radovanjem bilo nad tuđim zlom, bilo kad nekom polazi za rukom da ili sam ili preko drugoga zapriječi neko dobro; d) žalošću što ne može ili nauditi ili spriječiti da drugi u nečemu uspijeva; b) mržnjom

kao krunom zavidnoga nastojanja pokvarenoga ljudskog duha. Antipod ljubavi — mržnja je strašno zlo među ljudima i ujedno izvor mnogih nesreća ljudskih.

Za praksu. 1) U našem je hrvatskom narodu mnogo raširen grijeh zavisti i mržnje. Otud ono silno pravdaštvo u nekim krajevima, otud ubijstva, često osiromašenje, otud općenito odbijanje od crkve.

2) Svu rugobu ovih grijeha i sve grozne posljedice valja često žigosati s propovijedaonice, u predavanjima, a osobito na sastancima pobožnih društava.

3) Ispovijedaonica ima biti prvi faktor u poboljšanju i pobijanju ovoga zla. Dušobrižnik koji pozna ili barem treba da pozna svakoga svoga vjernika, mora u ispovijedaonici zahvatiti i razdrobiti odnos zavisti ili mržnje, ako ga pokornik ima sa susjedom ili s kim drugim u selu.

4) Zavist i mržnja izjedaju dušu a škode i zdravlju tijela.

V. Proždrljivost ili neumjerenost u jelu i pilu.

1. — Proždrljivost je *neuredna težnja za jelom i pilom.* Neuredna je kad ide preko mjere što je zdrav razum i zdrav osjećaj traži. Ta mana udara protiv kreposti umjerenosti uopće, a protiv uzdržljivosti i trijeznosti napose. Ukoliko se odnosi na jelo zove se proždrljivost, a ukoliko se odnosi na pilo zove se pijanstvo. Mnogi se ljudi i to često ogrješuju u ovoj stvari tim što jedu i piju: *svaki čas* (praepropere) kad se ne drže reda i češće nego što je potrebno; *bogato* (laute) kad traže samo skupa i rijetka jela; *odviše* (nimis) kad uzimlju više nego što priroda traži; *proždrljivo* (ardenter) kad to čine na pohlepan način; *izbirljivo* (studiose) kad traže naročitu finu i posebnu pripravu.

Neumjerenost u jelu i pilu nije po sebi teški nego samo *laki* grijeh: onaj prijelaz preko normalnoga nije nego laki prestupak, jer je i jelo i pilo inače stvar po sebi dobra, a povreda ljubavi prema sebi u toj stvari nije također teška. Međutim se lako može i teško zgriješiti, naročito ako otud nastane velika šteta: a) *za dušu*, kad tko radije zadovoljava tijelu, nego Božjem zakonu i svojim dužnostima. Za takove reče sv. Pavao: njihov Bog je trbuh (Fil 3, 19); b) *za tijelo* kad iz neumjerenosti zadobiju kakovu bolest unutrašnjih organa.

2. — Neumjerenost u jelu i pilu stvara u organizmu smetnje, koje djeluju na duševne moći čovjekove. Ona povlači za sobom: *tupoglavost* — nesposobnost za djela duhovne prirode; *brbljavost* na jeziku; *nečistoću* u tijelu; *glupavo veselje* t. j. radost na bezvrijednim stvarima; *zdrsnuto* ponašanje.

1) **Bilješka.** Neki vele da neumjerenost u jelu i pilu sve do povraćanja nije teški grijeh. Tako i Noldin (I. 337). Razlog vide u tome što ovo prekoračenje mjere pa bilo i veliko, još uvijek samo po sebi nije više nego laka povreda ljubavi prema

sebi i mali prestupak određenoga reda. To je međutim odveć blago rečeno: oni pijanice koji piju, pa povraćaju da opet piju i oni koji spravljaju pod stol prijatelje da ostanu na mezevu kao neki ponosni pobjednici, čini se da se ne mogu uvijek ispričati od teškoga grijeha Ne samo radi sablazni — ta sve se te stvari lako saznaju i pročuju — nego radi teške povrede ljubavi prema sebi samome i prema bližnjemu, jer sebe i njih ponizuju ispod živine, da o šteti po zdravlje i ne govorimo.

2) **Bilješka.** Jesti ljudsko meso u normalnim je prilikama teški grijeh: vrijeđa pijetet prema pokojniku, traži ljudske žrtve. U izvanrednim prilikama t. j. u skrajnoj nuždi ne bi bilo grijeh. No ni u tim okolnostima nije slobodno ubiti čovjeka, da se gladni ljudi nahrane njegovim mesom.

3) **Bilješka.** U jelu i pilu treba sačuvati umjerenost t. j. uzimati toliko koliko je potrebno za zdravlje i sposobnost u radu. Ne treba pod tim misliti samo na ono najnužnije za uzdržavanje života; amo spada i ono što nam život čini ugodnijim i boljim. Doklegod to nije na uštrb ne samo zdravlja nego ni potrebne naše raspoloživosti za dužnosti zvanja, nije protiv umjerenosti i nije grješno. I ne treba biti tjesnogrudan pa mjeriti zalogaje; kad su gosti, kad je kakova slava u kući ili u narodu, više se i jede i pije — razuman je razlog po srijedi. Sve to može biti i treba da bude umjereno bez ikakva grijeha.

3. — **Pijanstvo** je potrebno naročitog osvrta. Ne samo za to što je po cijelom svijetu pa i kod nas rašireno toliko, da je postalo pravo socijalno zlo, nego što je ono također jedno individualno zlo s najlošijim posljedicama. Kod nas ima dosta vinorodnih krajeva; kod nas uspijeva naročito u Bosni i Posavini šljiva; naš narod prinaša užasne žrtve alkoholu. Mnogima je sklonost na piće najveća zapreka da se u duhovnom životu ne mogu osoviti na zdrave noge.

Pijanstvo znači: *svojevoljno prekoračiti mjeru u piću do gubitka svijesti.* Pod pićem se razumijeva uživanje vina ili drugoga kakova alkoholnoga pića. Gubitak svijesti je nasilan i neprirodan: prirodno je da čovjek nije pri svijesti dok spava; kad budan ne može suditi ni govoriti kao razumno biće, znači da je nad njim nešto uzelo vlast, razvilo snagu i podjarmilo ga silom; to je stanje osim toga neprirodno i nedostojno čovjeka. U tom i stoji zla strana pijanstva. Čovjek može biti pijan: a) *potpuno*: kad posvema izgubi svijest pa nakon što se otrijeznio, ne zna ni što je govorio ni što je radio; počinja stvari kojih trijezan ne bi učinio; ne zna razlikovati što je dobro, što li pristojno i što nije; b) *napola*: kad ipak još zna što govori i radi i ako mu se jezik plete, sve oko njega vrti, noge zaplíću, a ljude i predmete oko sebe vidi dvostruko.

Zašto je pijanstvo grijeh? *Formalni* je razlog podvrgavanje i poniženje višega, boljega i plemenitijega razumnog dijela u čovjeku

nižim porivima i težnjama. Ono je posljedica svojevoljno prihvaćenog uzroka iz kojega slijedi gubitak razuma. Subjekt prihvaća uzrok kao donosioca radosti i uživa u njemu; kad bi to bilo umjereno, ne bi bilo zlo; ali neumjereni užitak vodi do nerazumnosti. Čovjek sebe lišava najodličnije svoje sposobnosti, počinja tako tešku neurednost u skladu i redu koji je Bog postavio.

Moralni je razlog teški prestupak Božje zapovijedi koji sobom povlači isključenje od vječnoga života (1 Kor 6, 10; Gal 5, 21); osim toga potpuno pijanstvo unosi težak nered u ljudski život individualni i socijalni, jer postavlja čovjeka na razinu životinje.

Nepotpuno pijanstvo ne prelazi po sebi lakoga grijeha, jer ne unosi naprijed spomenutoga teškoga nereda. Ali može da postane teški grijeh: radi sablazni kao n. pr. napit svećenik pred svojim vjernicima, otac pred djecom; radi štete što je nanosi zdravlju ili imetku kao n. pr. radnik koji subotom zapije zasluženu plaću, dok mu doma žena i djeca kukaju od gladi i neimaštine; radi boli što je u teškom stanju pijanac nanosi ženi i djeci, roditeljima i prijateljima; radi zle svrhe koju ima netko pred očima, kad se n. pr. opija s namjerom, da počini ubijstvo ili palež u pijanstvu.

4. — Iz do sada rečenoga slijedi:

a) Slobodno je lišiti sebe porabe razuma kad se ne pije iz razloga čistoga uživanja ili naslade, nego iz potrebe da se:

1) spriječi bolest ili infekcija: za vrijeme kolere, kod ujeda zmije;

2) ublaži bolest i bolovi: kod operacije (učinak se postizava uporabom kloroforma ili etera), kod porođajnih bolova, kadgod se pokaže stvarna potreba kao kod besanice, kad redovna sredstva ne pomažu, kod teških melankoličnih pojava, ako tko nema pri ruci onih sredstava kojima se obično služi.

Kod bolesnika na smrtnoj postelji koji traži (ili on ili njegovi) morfij za ublaženje boli (eutanazija), može se dati u količini koja ne će skratiti života ni fizički, ni psihički. Skratiti psihički život t. j. preko morfija uvesti bolesnika u san, može se samo kod već disponiranih za dobru smrt; svećenik neka se tomu barem ne protivi, pogotovo ako bi mogao nastupiti i obratni momenat. Skratiti fizički život nije slobodno nikada. U prvom slučaju valja da bolesnik sam pristane na dozu morfija; ako nije u stanju da se izjašnjava, prepušteno je liječnicima da postupaju prema najboljem svojem nahođenju.

Što vrijedi za morfij, vrijedi za opij, kokain, eter i druga opojna sredstva.

3) otkloni smrt: kad se pod prijetnjom ne traži drugo nego da čovjek pije dok se ne opije; vrijedniji je naime život, nego privremeno lišenje porabe razuma. Kad bi se dakako moralo piti u znak preziranja Boga i njegovog zakona — ne bi nipošto bilo slobodno.

b) Zlo čine oni koji drugoga opijaju. Ima ljudi koji u tom nastojanju nalaze neko naročito veselje. Teško griješe ako i ne uspiju potpuno, kad im je namjera drugoga dovesti do potpunoga pijanstva. Nije grijeh dati drugom

priliku da se opije, naročito ako zato imamo dostatan i opravdan razlog n. pr. ako razbojnik tim što se napije ne će izvesti zločina na koji je bio potpuno pripravan.

c) Djela počinjena u potpunom pijanstvu ne upisuju se pijanom u grijeh pošto nije pri sebi. Neki misle da za psovke i hule koje pijan počinja ipak odgovara, jer da i materijalni grijeh valja izbjegavati. Teško je istina slušati sramotne ispade i psovke pijanaca, ali je i teško natovariti ih njemu i činiti ga odgovornim, kad ni ne zna da ih je izustio. Jedino ako sam pijanac zna da pijan psuje i huli, odgovarat će za njih ukoliko ih je predvidio upuštajući se u piće.

Za praksu. 1) Svećenici neka rado pomažu t. zv. apstinentski (trezvenjački) pokret gdjegod vide da on nije sredstvo za prozelitsku propagandu. Ako mogu osnovati i voditi antialkoholična društva po katoličkim ljudima, bilo bi svakako poželjno. Svi znamo kako dobar dio pastoralnog rada dušobrižniku uništava pijanstvo i sve što je s njim u vezi. A u vezi je u prvom redu nećudorednost, zatim srditost otkud nastaju tučnjave i ubijstva.

2) Neka se brinu za prosvjetnu propagandu u toj stvari: predavanja, film, predstave s izričnim antialkoholnim ciljem, pobijanje predrasuda: kako tobože rakija jača i grije, kako alkohol ne škodi i sl.

3) Neka svim silama nastupe za ukidanje loših običaja kod nas: da se ni krstitke, ni zaruke, ni vjenčanje, ni pokop, ni imendan, ni rođendan, ni svetak, ni petak ne mogu otračiti, a da se ne prinose žrtve alkoholu. Protiv tih loših običaja treba iskoristiti zla vremena i skupoću u kojoj živimo, pa nagovarati pojedine obitelji da prekinu sa starim zlim običajima.

VI. **Srditost.** 1. — Srditost (srdžba, srdnja), je osjetilni neuredni u čovjeku preko mjere razbuktjeli poriv koji teži za osvetom. Prva je neurednost u osjetilnom a druga u duhovnom dijelu, kad preko mjere rasrđen čovjek želi da se nepravedno osveti za uvredu, bilo pravu bilo umišljenu. Ispravna je prema tome definicija: srditost je neuredna težnja za nepravednom osvetom. Nije naime svaka srdžba mana, niti svaka osveta nepravedna. »Srdite se, ali ne griješite« dovikuje Psalmista (Ps 4, 5). Može biti na mjestu srdžba i kao osjetilni poriv, jednako kao težnja za osvetom, tek ne smije biti preko mjere. Nije li se Krist rasrdio na prodavače u hramu, pograbio bič, isprevrtao im stolove i istjerao ih van? Ta dozvoljena i pravedna srdžba u dobru zapravo se zove revnost ili žar za Božju stvar. Ne srde li se isto tako s pravom roditelji kad kažnjavaju nevaljalu djecu? Ali valja biti na oprezu, jer je prijelaz iz kreposnoga žara u manu vrlo uzak. Grješne porive srdžbe treba zauzdavati.

2. — Što se tiče moralne kvalifikacije srditosti i posljedica što ih ona sobom nosi, valja dobro lučiti:

a) neuredni poriv srdžbe po sebi je lak grijeh: ne uzrokuje velikoga nereda u skladu što ga Božja volja uredila, niti čovjeka

otkida od Boga. Ona je jedno uzbuđenje i uzrujavanje preko mjere a često bez naročitoga razloga, dakle prekoračenje inače dozvoljena osjećaja pa ne prelazi lakoga grijeha; jedino u slučaju izvanredne žestine i pretjeranoga uzrujavanja, pa s razloga sablazni može biti i teški grijeh. To onda više nije srdžba, nego ljutitost koja rađa mržnjom, mahnitost što oduzima razum i bijes što ruši, razara i uništava.

b) Neuredna težnja srditosti za osvetom jest po sebi težak grijeh: stoji izravno u opreci sa zakonima ljubavi, često i pravednosti, koji vežu pod teški grijeh. Amo ide ona Kristova riječ: Ja Vam pak velim: Tko se srdi na brata svoga kriv će biti sudu (Mat 5, 22). Ponajviše ljudi griješe tako kad se žele: a) osvetiti onome tko ne zaslužuje, b) više nego zaslužuje, c) kad to žele iz mržnje ili osvete a ne iz želje za pravdom.

3. — Posljedice srditosti su teški ili laki grijesi prema tome koliko su predviđene i koliko su u sebi zle. I mala srditost može uroditi velikim posljedicama: n. pr. sablazan ako se srdi redovnik od kojega se s pravom u toj stvari očekuje blagost i poniznost; velíku će štetu nanijeti obitelji onaj, koji radi srditosti izgubi namještenje i povuče obitelj u bijedu i sl.

Iz srditosti se redovno rađaju ove mane: negodovanje prema nedužnom čovjeku; uzbuđen čovjek smišlja način osvete; viče na drugoga, nesuvislo govori; blasfemno pogrđuje Boga i bližnjega, vrijeđa njegovu čast; burna se prepirka lahko izrodi u tučnjavu.

Za praksu. 1) Već u ranoj dobi pokazuju djeca svoj temperamenat. Odgoj ima zadaću da dijete privede do ponašanja koje se traži i do svladavanja koje je u životu neophodno potrebito. Mnogi se izgovaraju na svoj temperamenat pa govore: ne mogu drukčije! To ne stoji; teško je, ali se može! Dakako da je neisporedivo teže svladati razdražljiv temperamenat za onoga koji toga nije u mladosti naučio. Roditelji imaju u tom prvenstveno veliku i ozbiljnu zadaću.

2) Uvijek valja puku u svijest donositi Kristovu riječ: Učite od mene, jer sam krotak i ponizan srcem (Mt 11, 29), a pred oči Kristov primjer s jedne te naše pretjeranosti i nestrpljivosti s druge strane.

3) Navraćati vjernike da ispituju savjest nakon razmišljanja o sebi i svojim djelima u vezi s ovom Kristovom riječi: Ljubite svoje neprijatelje, činite dobro onima koji Vas mrze i molite za one koji Vas progone i kleveću (Mt 5, 44). I javno ispitivanje savjesti u crkvi na temelju ovih riječi ne će promašiti svoga uspjeha. Neka se uzmu u obzir još i riječi sv. Pavla: Sunce neka ne zađe nad srdžbom vašom... Neka se svaki čemer, srdžba i negodovanje, vika i psovka ukloni od Vas sa svakom zlobom (Ef 4, 26, 31).

VII. **Duhovna lijenost na dobra djela.** 1. — Ovaj naziv vrijedi samo za duhovnu lijenost uzetu u općem smislu: neku mrzost i nevoljkost što obuzima čovjeka pri pomisli da je svako vrijedno duhovno djelo skopčano s trudom. Taj je neuredni osjećaj uostalom skopčan sa svakom manom; svaka bježi od žrtve i napora i traži lagodnost i mirovanje bilo tjelesno, bilo duhovno. Kad pak duhovnu lijenost ističemo kao posebnu glavnu manu ili glavni grijeh, onda mislimo na: mrzost, žalost ili nevoljkost što nekoga hvata radi dobrote Božje, koju nam očituje u darovima Duha Svetoga i u posvetnoj milosti.

Ἀκηδία = nebriga, nemar; ona je naravna kad bježi od tjelesnog napora, a duhovna kad ne haje i izmiče djelima duhovne prirode, jer su ta skopčana s radom. To se ima ovako razumjeti: u duhovnom se svijetu uopće i duhovnom životu našemu napose očituje red i sklad po zakonu ljubavi — ljubimo svako svoje dobro djelo jer nam je na duhovnu korist, a ljubimo djela Božje dobrote jer se radujemo i u njima duhovno uživamo. Tko nema toga duhovnoga osjećaja radosti, nego baš protivan osjećaj žalosti ili mrzosti, taj odstupa od Boga i duhovnoga dobra Božjega, žalosti se radi duhovnoga Božjega dobra, radi kojega bi se nužno samo morao radovati, jer mu je u njemu vlastita konačna svrha. Tko Boga ljubi raduje se što on u sebi posjeduje sva dobra u neizmjernom stupnju; a kad promisli da se sam k Njemu približava po milosti sv. sakramenata ima najčišći duhovni osjećaj što se može zamisliti. Tko tu namjesto radosti dade u svom srcu mjesto žalosti ili mrzovolji, taj je opterećen ovom velikom manom.

Pomislio bi čovjek na prvi mah da se ne će naći ljudi koji bi tako daleko pošli u svom neurednom osjećaju. Pa ipak se i toga stvarno mnogo događa u ljudskom životu. Ovim grijehom kaljaju svoju dušu ne samo oni kršćani koji preziru sredstva Božje ljubavi za svoj spas iz želje za udobnošću i radi pretjeranog sebeljublja, nego i oni svećenici i redovnici koji ostavljaju svoj stalež, jer im je teško i dosadno svakodnevno služiti Gospodu u poniznosti i odricanju.

2. — **Moralna oznaka.** Duhovna lijenost u posebnom smislu teški je grijeh, jer je izravno uperena protiv ljubavi Boga i vlastitoga spasenja. Može iznimno biti i laki grijeh ako nije počinjena s punom svijesti i s potrebnim potpunim pristankom volje.

Duhovna lijenost u općem smislu također je po sebi teški grijeh, jer je u protivnosti sa zapovjedi da Boga valja ljubiti svim srcem, svom dušom svojom i svom snagom svojom. Daleko je od toga onaj koji se mršti već pri pomisli da je svako dobro djelo skopčano s nekim trudom; takav će čovjek vrlo lako zapasti u teški grijeh, jer je sav spreman da u životu korača širokom stazom što vodi u propast.

3. — Iz ove mane istječu kao iz svoga izvora:

malodušnost i nehaj za sredstva što vode k spasu, ako i nisu strogo naređena; mlakost kojom se netko laća dobrih djela i obdržavanja zapovijedi; rastresenost duha poradi želja i potrage za ugodnim stvarima; zloba ili zloća, kad netko mrzi dobro djelo jer je dobro.

Za praksu: 1) Vjernici rijetko shvaćaju što se zapravo ima razumjeti pod sedmim glavnim grijehom. U najviše slučajeva imaju posve krivi pojam; valja im ovu stvar jasno predočiti i češće tumačiti s propovijedaonice.

2) Život je težak i u gradu i na selu. Mnogo je takovih koji su se pod teretom briga za potrebe ovoga života udaljili od Boga i Crkve i počeli s nemarom ili čak s prezirom gledati na sve ono što svećenik govori u crkvi. Tu će dušobrižniku dobro doći pomoć društvenih organizacija da i po njima uzdrži kod vjernika dobru volju; posao će društvenih vođâ i duhovnikâ biti da u duše članova uđe potrebno pravo svijetlo znanja, koje će sa svijetlom milosti Božje biti spas pojedinca i preporodni kvasac u župi.

3) ne smije se u podizanju dobroga duha i pouzdanja u Providnost smetnuti s uma uloga što je tu mogu izvršiti žene. U organizacijama »Kršćanskih majki« posijano sjeme donijet će stostruki rod u svakoj župi.

§ 3. GRIJESI ŠTO U NEBO VAPIJU

Vanjski razlog što se neki grijesi tako nazivaju jest Sv. Pismo: kadgod ih ono spominje, navodi da vape k Bogu (za osvetom). Unutrašnji je razlog u činjenici što izvjesni grijesi na osobit način vrijeđaju osjećaj pravednosti, čovječnosti i ljudski socijalni osjećaj za društveni poredak. Ruše dakle socijalno dobro kao potrebno i korisno svima, izravno se protive volji Božjoj i vape k njemu za osvetom. Nabrajaju se četiri takova grijeha:

1) hotimično ubojstvo. Kad je Kain ubio brata svoga Abela reče mu Gospod: Šta učini? Glas krvi brata tvojega sa zemlje vapi k meni (Mojs 4, 10).

2) sodomija. Za taj grijeh veli sv. Pismo: Vika je u Sodomi i Gomori velika i grijeh je njihov velik. Razorit ćemo to mjesto jer je porasao glas njihov pred Gospodom (1 Mojs 18, 20).

3) tlačenje ubogih, udova i sirota. Kad ih spominje govori sv. Pismo ovako: Zar ne teku udovi suze niz lice, zar ne viču na onoga koji ih izmamljuje? S njihova se lica uzdižu gore u nebo (Crkv 35, 18). Udovi i siroti nemoj učiniti štete; ako ih povrijedite zavapit će k meni i ja ću čuti glas njihov (Ex 22, 22).

4) Prevara (zakidanje) radnika u plaći: ne uskrati plaće potrebnomu i siromašnomu bratu svomu; da ne zavapi protiv Tebe Gospodu i da Ti se ne upiše u grijeh (Deut 24, 14). Gle kako vapi zakinuta plaća poslenika što su želi njive vaše, jauk njihov dođe do ustiju Gospoda Sabaota (Job 5, 4).

Navedeni su grijesi doista upereni proti društvenoga života. Prva dva uništavaju pojedinca i vrstu, a druga dva socijalnu pravdu. Život je dar Božji s kojim se čovjek ima služiti prema Božjoj nakani. Gospodar je života samo Bog, čovjek život tek uživa. Socijalna pravda nije drugo nego volja Božja da svima i svakome na zemlji bude dano što mu je potrebno, a sačuvano što je pravedno stečeno. (58)

Za praksu. 1) U današnje naše doba treba često govoriti o ovim grijesima s propovijedaonice i na zborovima. Komunistička otrovna i razorna ideja obilazi nam sela i gradove. Na žalost nalazi obilno potporu ne samo kod pomagača nekršćanskoga porijetla i mentaliteta, nego i kod samih kršćana-katolika. Nije kapitalističko izrabljivanje samo ono u velikim i najvećim dimenzijama; ono je i u manjem opsegu vidljivo i osjetljivo, jer je kapitalističko zlo u duhu koji vlada poslovnim svijetom. Ono je ušlo i u duše kršćana-katolika, čak i u duše službenika oltara.

2) Drugo je rašireno zlo protuprirodni odnos u brakovima; ne mislimo na sodomiju, nego na bračni onanizam. I on je uperen protiv održanja vrste te se poput »bijele kuge« širi po čitavim krajevima. Samo duboki moralni preporod kršćanskih obitelji, spasit će nam narod od ovoga zla svoje vrsti. Organizacije katoličke omladine bit će obrambeni zid u mladosti, a društva Kršćanskih majki i kršćanskih muževa najbolji štit u kasnijoj dobi. Uvijek se pretpostavlja da je veza s Isusom u Presvetom Oltarskom Sakramentu — prvo i ničim nenadoknadivo sredstvo.

3) Svećenik mora najaktivnije sudjelovati u pobijanju socijalnog izrabljivanja kojegod vrsti u svojoj župi (nadnice, prenaporni rad, rad djece i slabunjavih žena, javne prevare). Za uspješan rad na ovomu teškom području valja da je sâm ne samo prožet duhom socijalne pravde i kršćanskog Caritasa, nego da i praktički prednjači svima i svakom u svojoj župi.

§ 4. GRIJESI PROTIV DUHA SVETOGA

1. — Kad se spomene grijeh protiv Duha Svetoga može se to, kako sv. Toma A. (59) naučava shvatiti na tri različna načina:

1) o izričnoj psovci protiv Duha Svetoga (doslov-

(58) Ima modernih teologa koji ove vrsti grijeha ni ne spominju, ne nalazeći za njih dovoljno podloge u sv. Pismu niti dostatna opravdanja (»id tamen nec in Scripturis nec in ratione sufficienter est fundatum«). Tako n. pr. Merkelbach, n. dj. I. str. 372. pozivom na izvode Lerouxa u »Revue eccl. de Liège«, 1914 V. Iz našega se obrazloženja međutim vidi, da upozorenje na njih na jedan naročiti način (»u nebo vapijući«) nije u naše vrijeme nipošto suvišno.

(59) S. theol. I—II, q. 14, a. 1

no) bilo da se pod imenom Duh Sveti misli na čitavo Presveto Trojstvo u koliko je svaka osoba i sveta i duhovno biće, bilo da se misli samo na treću Božansku osobu. Tako su mislili stari bogoslovi Atanazije, Hilarije, Ambrozije, Jeronim i sv. Ivan Zlatousti.

2) za ustrajanje u nepokori do konca života (impoenitentia finalis) kako naročito shvaća sv. Augustin: kad netko do smrti ostaje u teškom grijehu riječju, srcem i djelom. Duhu Svetomu kao izvoru milosti pripisujemo oproštenje grijeha; tko se dakle do smrti ne će da rastane s teškim grijehom taj na posebni način vrijeđa Duha Svetoga, jer ne vjeruje u oproštenje grijeha.

3) svaki teški grijeh počinjen svijesno i svojevoljno iz zlobe (ex malitia) t. j. slobodno počinjeno zlo djelo uz prezir Božjega zakona, uz nemar za milost Božju i nebrigu za sredstva kojima bi se čovjek mogao očuvati od grijeha. Tako grješnik izravno vrijeđa Božju svetost i dobrotu jer se na nju ni najmanje ne osvrće. A Duhu Svetomu pridajemo i svetost i dobrotu kao oznake naročite Božanske savršenosti.

Ispravno ćemo dakle označiti grijeh protiv Duhu Svetomu ako kažemo: svako svijesno i hotimično počinjeno zlo, lako i posve nebrižno priklanjanje teškom grijehu, odbijanje svakoga sredstva za očuvanje od grijeha znači griješiti protiv Duha Svetoga. Tako se počinjaju grijesi samo iz pokvarene volje, dakle iz zloće koja se na razne načine izravno i neizravno suprotstavlja volji Božjoj.

Bogoslovi danas nabrajaju šest grijeha protiv Duha Svetoga kako ih je svojevremeno navodio sv. Toma pozivom na sv. Augustina (60).

1) utvaranje (praesumptio) da će nam Bog sigurno oprostiti, pa u toj misli griješiti.

2) zdvojnost (desperatio) radi izgubljenoga pouzdanja u milost Božju.

3) suprotstavljanje nauci Crkve a napose (agnitae veritatis impugnatio) kojoj priznatoj istini.

4) zavist bližnjemu na prijateljstvu s Bogom i životu u milosti (invidia fraternae gratiae).

5) tvrdokornost (obstinatio) kojom tko svaku spasonosnu opomenu odbija.

6) nepokajanje (impoenitentia) ili ustrajanje u nepokori do smrti.

(60) Sv. Augustin, De sermone Domini in monte l. 1. c. 22; Epist. 185, c. 10, n. 49.

2. — Za grijehe protiv Duha Svetoga veli sv. Pismo da su **neoprostivi** (Mat 12, 31; Mk 3, 28; Lk 12, 10, Hebr 6, 4). To se ima ovako razumjeti:

a) Ako se gleda na nj kao na ustrajanje u nepokori do smrti, jasno je da je neoprostiv grijeh: u životu nije oprošten jer je grješnik s njim izdahnuo, a na drugom se svijetu grijeh ne oprašta nego se za nj ispašta.

b) Ako se gleda kao na grijeh počinjen iz zloće ne velimo da se ne može oprostiti (61), nego velimo da po sebi ne zaslužuje oproštenja i to s dva razloga:

Prvi se tiče kazne: kod grijeha počinjenih iz slabosti ili iz neznanja grješniku je i slabost i neznanje jedna isprika; ima dakle razloga da mu se kazna oprosti; ali tko griješi iz zloće nema isprike da mu se oprosti kazna. U tom je smislu dakle neoprostiv.

Drugi se tiče krivnje: grješnik svojevoljno (znatice i hotice) uklanja ne samo sve što bi ga omoglo sačuvati od grijeha, nego odbija samu milost i oproštenje po kojemu bi mu se skinuti mogla krivnja. On je polomio sve mostove — po prirodi stvari njemu nema oproštenja.

Dakako, Božjoj se svemoći ne mogu postavljati granice. Pa kako u slučaju gdje priroda čovjeka više nema izgleda na spas ili fizičko ozdravljenje, ima mjesta Božjoj ruci i neočekivanom ozdravljenju koje prirodni zakoni ne mogu protumačiti, tako je i ovdje: i duhovna se ozdravljenja često zbivaju na čudesan način po velikom milosrđu Božjem.

Istina, to je stanje strašno za čovjeka smrtnika. Ali valja reći: ne dolazi on odmah prvim svojim grijesima u taj očajni položaj. Barem ne dolazi redovno, nego tek nakon dužega vremena provedenoga u grijehu, nakon opetovanoga odbijanja poziva Božjih i uzaludnoga kucanja na vrata srca njegova. Često su najprije laki grijesi, za njima mlakost i nehaj, neopreznost i sklonost na veće zlo; po tom prvi, pa drugi teški grijeh i tako redom dok zamke đavolove ne stegnu dušu, ne uspavaju savjest i ne oslijepe čovjeka. Otud je vidljivo kako je potrebno izbjegavati i lake grijehe koji nas polagano vode u sigurnu propast.

Nije isključeno da i prvi smrtni grijeh postane fatalno odsudan za nečiji duševni život, da odmah odvede čovjeka na staze s kojih skoro

(61) Zabluda Novatiana u IV. stoljeću koju je Crkva zabacila, DB 167.

nikada nema povratka. Ali to u pravilu ne će biti kod onih koji ozbiljno žele služiti svome Gospodu u poniznosti i čestitosti.

3. — Iz ovoga što smo do sada rekli slijedi jasno što treba odgovoriti i kako shvatiti ono mjesto u sv. Pismu kod Mt 12, 31, Mk 3, 29, Lk 12, 10 gdje Krist Gospodin spominje grijeh protiv Duha Svetoga i kaže za nj: »Tko rekne protiv Duha Svetoga ne će mu se oprostiti ni na ovom ni na drugom svijetu«. Tu Krist Gospodin cilja na farizeje i napose na veliku zloću njihove duše i srca, kad oni očigledna djela Božje moći i snage što ih je Krist činio u narodu — pripisuju đavlu. Rekli su mu: Ti pomoću Belzebuba izgoniš đavle. Veće hotimične sljepoće, nepoštenja i zloće jedva da je moguće i zamisliti. To je Krist na svoje uši morao slušati. On je taj njihov naročiti grijeh označio kao grijeh protiv Duha Svetoga, jer je moć čudesa što ih je On tvorio, Božja moć, zajednička doduše Ocu, Sinu i Duhu Svetomu — ali Duhu Svetomu naročito pripisivana kao djelitelju svih milosti.

Ni za taj specijalni grijeh nije Krist rekao da se **ne može** oprostiti, nego je rekao da se **ne će** oprostiti. To je On mogao reći jer je: ili predvidio da se oni koji tako teško griješe, ne će do smrti pokajati te će umrijeti u nepokori; ili jer je znao da Bog ne daje djelotvorne milosti za kaznu tolike zloće, pa da se grješnici ove vrste doista ne obraćaju. Tko bi rekao da se rijetko obraćaju pa da im se zato ne će oprostiti, ne bi dostatno istumačio te Kristove riječi. Ne bi naime bilo nikakove naročite razlike između ovoga grijeha i kojega drugoga što ga ljudi počinjaju iz zloće. Krist je međutim baš za ovaj grijeh naročito istaknuo koliko je velik i s kakvim strašnim posljedicama skopčan.

Naši savremeni nevjernici što u ime znanosti odbijaju očigledni Božji prst u čudesnim događajima n. pr. u Lurdu te što sugestijom, hipnozom ili drugim kojim prirodnim načinom nastoje istumačiti kod obraćenika velike nagle duševne preokrete koji su očigledno djelo milosti Božje — posve su jednaki Židovima farizejima u Kristovo doba; jednako griješe kao i oni.

4. — **Đavolski grijeh** (peccatum diabolicum) nazivamo ne samo grijehe koji se očituju u mržnji na Boga, uživanju u zlu i grijehu samo zato jer je zlo i prestupak, u svojevoljnoj i radosnoj sklonosti na krađu, laž, svađu i dr., u radosti zbog uspjeha u zavađanju nedužnih i t. d., nego mislimo naročito na: službovanje đavlu, odavanje počasti njemu kao Božjemu protivniku. Znamo da ima grijeha, za koje jedva možemo vjerovati da su se među ljudima zbili, toliko su u sebi zli i odurni; tu »ima đavao svoje prste«, dobro opaža narod. Grijeh je nepravda i uvreda Boga u neizmjernom stupnju — mysterium iniquitatis; prema samoj ljudskoj prirodi i njezinim prirodnim sklonostima, ne bi ga mogli kojiput protumačiti bez pomisli na jedno naročito sudjelovanje đavla.

KAZALO IMENA

STVARNO KAZALO

ISPRAVI:

str.	17	redak	2	odozgo:	svijetu
„	32	„	7	„	: *δώδεκα*
„	33	„	16	„	: Salvianus
„	33	„	7	„	: Tractatus
„	125	„	10	„	: *ὑστέρα*
„	209	„	20	„	: Čak su
„	323	„	15	„	: ekviprobabilisti
„	324	„	5	odozdo:	ekviprobabilističkom